Digitized by Google

Digitized by Google

Mag. L. 198

BERNARDINO TELESIO

OSSIA

STUDI STORICI SU L'IDEA DELLA NATURA

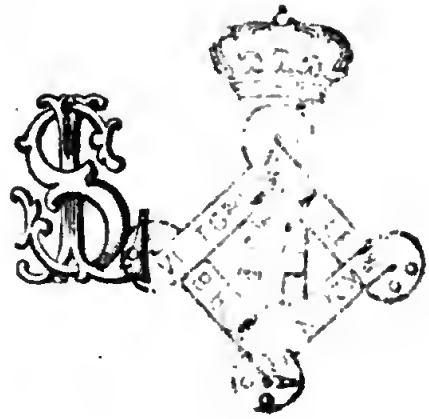
NEL RISORGIMENTO ITALIANO

DI

FRANCESCO FIORENTINO

Prof. ordinario di Storia della Filosofia nella R. Università di Bologna
incaricato dell' insegnamento di Filosofia della Storia nella R. Università di Napoli
Deputato al Parlamento nazionale.

VOLUME PRIMO.



FIRENZE.
SUCCESSORI LE MONNIER.

1872.

Digitized by Google

J - 10
XXX.57

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

BERNARDINO TELESIO

OSSIA

STUDI STORICI SU L'IDEA DELLA NATURA

NEL RISORGIMENTO ITALIANO.

Digitized by Google

OPERA APPROVATA DALLA SOCIETÀ PROMOTRICE
DEGLI STUDI FILOSOFICI E LETTERARJ.

Digitized by Google

BERNARDINO TELESIO

OSSIA

STUDI STORICI SU L'IDEA DELLA NATURA

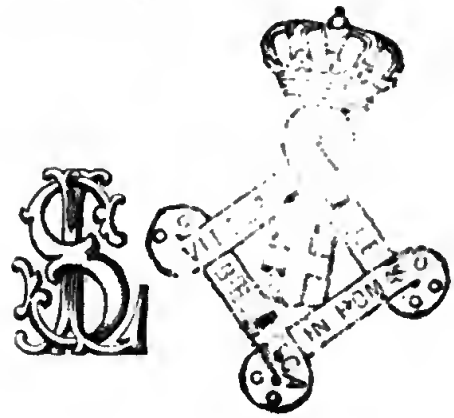
NEL RISORGIMENTO ITALIANO

DI

FRANCESCO FIORENTINO

Prof. ordinario di Storia della Filosofia nella R. Università di Bologna
incaricato dell' insegnamento di Filosofia della Storia nella R. Università di Napoli
Deputato al Parlamento nazionale.

VOLUME PRIMO.



FIRENZE.
SUCCESSORI LE MONNIER.

1872.

Digitized by Google

Proprietà letteraria.

Digitized by Google

SOCIETÀ PROMOTRICE

DEGLI

STUDJ FILOSOFICI E LETTERARJ.

—o—

Firenze, li 11 maggio 1871.

Ill.mo Signore,

Mi è grato annunciarle che il Comitato quinquennale della Società Promotrice degli Studj filosofici e letterarj, nell'adunanza di questo dì 11 maggio 1871, ha approvato il Manoscritto intitolato: Storia dell'idea della natura da Telesio a Galileo, *e contrassegnato con la epigrafe:* Donec totum impleat orbem. *Del quale apertasi la scheda, la S. V. è stata riconosciuta autore.*

Per istituto della Società il Comitato, approvando un' opera, non fa sue le opinioni in essa contenute.

V.° il Presidente:
TERENZIO MAMIANI.

Il Segretario:
AUGUSTO FRANCHETTI.

Digitized by Google

Digitized by Google

AL CH. COMMENDATORE

BERTRANDO SPAVENTA

Professore di filosofia nella R. Università di Napoli,
Membro del Consiglio Superiore, e Deputato al Parlamento nazionale.

Mio carissimo Bertrando,

Quando mi misi a scrivere questo lavoretto, feci subito il pensiero d'intitolarne un volume a te, e l'altro a quel nostro affettuoso amico del De Meis. Questo disegno concepito nell'animo mi fu non piccolo sprone, e mi ringagliardì quasi le forze, incitandomi a far cosa che non fosse del tutto indegna di voi due.

Della tua accettazione, non ostante la grande amicizia che ci lega, non ero punto certo, sapendo, per lunga consuetudine, quanto tu fossi schivo delle pubbliche dimostrazioni; e te ne chiesi licenza, non senza trepidazione. Me la desti a modo tuo, con quell'incuriosa amorevolezza, che è tanta parte del tuo carattere; e me la desti, senza dubbio, perchè una dedica mia dovette parerti lontana perfino dal sospetto di adulazione.

Ma se tu non tenevi ad avere la dedica, io tenevo

e tengo molto a farla: mi pareva non solo una testimonianza di amicizia, ma un dovere di gratitudine e di giustizia. Senza i tuoi stupendi Saggi critici sul Bruno e sul Campanella, *io difficilmente mi sarei orientato in quell'arruffio, ch'è la filosofia del Risorgimento; imperciocchè quanti ne avevano scritto prima di te, ed in Italia e fuori, mi pareva esservisi smarriti dentro essi stessi; e non potersene quindi aspettare guida e lume, chi ci si sarebbe voluto avventurare dietro di loro. Il Risorgimento non si spiccava con rilievo dal fondo della Scolastica; i contorni precisi sfumavano in una penombra, dove traluceva piuttosto il desiderio di novità, che la creazione di una nuova coscienza speculativa. Tu, con tocchi sicuri e maestrevoli, additasti pel primo i veri germi della nuova filosofia che si covavano in quella portentosa età. Io, tel confesso francamente, rimasi colpito da quella insolita luce che scintillava dalla tua critica, e m'innamorai*

Digitized by Google

di quel periodo, che prima mi contentava di ammirare, piuttosto per seguire l'andazzo dei facili lodatori, che per vederne realmente l'importanza con gli occhi miei.

Ora tutto cotesto processo del mio spirito io voleva esprimerlo pubblicamente, e rendertene quelle grazie che ti si convengono. So che oggidì non è in voga questa lealtà di scrittore; e che i più, pretendendola ad originali, dissimulano gli aiuti che sono stati porti a loro dai predecessori; ma io, che non posso avere pretensione alle scoperte, sono dalla mia scarsa levatura costretto ad essere leale; e ti assicuro che benedico di cuore questa necessità, quantunque possa sembrar dura al mio amor proprio. Io non ho scoperto nulla, neppure un indirizzo medio, che mi giovasse a destreggiarmi fra opposti sistemi, senza rompere contro nessuno. Nulla, e te ne accorgerai tu stesso quando avrai letto il libro; ma io ho voluto metterti su l'avviso, per non pensarci neppure. Ci

Digitized by Google

ho speso bensì cinque anni di ricerche e di studio, che a parecchî forse sembreranno sciupati, a te no certamente; non pel frutto che io ne abbia cavato, ma perchè, se non altro, l'ardore stesso della ricerca a te parrà cosa lodevole. Giorni fa il Bonghi mi diceva (e questo mi dà conforto) che il tempo meglio speso da lui gli pareva quello, in cui aveva tradotto i libri di Aristotele. Ad ogni modo, ora non c'è più rimedio, e se a niente altro mi servirà questo libro, gran sodisfazione mi avrà recato, porgendomi occasione di dichiarar pubblicamente la stima e l'affetto che ti porto, nonchè l'ammirazione che ho del tuo robusto intelletto, e del tuo animo, in tanta frolla mollezza, nobilmente severo.

Tu, intanto, vogli bene

Di Napoli, li 26 gennaio 1872

Al tutto tuo
F. Fiorentino.

Digitized by Google

PARTE PRIMA.

L' ACCADEMIA COSENTINA NEL SECOLO XVI.

Quantunque caduto in discredito a dì nostri, il nome di Accademia ricorda nella storia del pensiero umano il ridestarsi di una vita nuova sul primo uscire del Medio Evo. Pagano di origine, esso contrassegna il rimpaganire del mondo, sazio e stanco dei voli mistici dell' età precedente. Nè senza ragione s' insospettirono i Papi di quel cangiamento di nomi, onde tutti gli Accademici usavano chiamarsi alla gentilesca; e Paolo II non la sapeva perdonare al calabrese Pomponio Leto, che aveva dato lo scandaloso esempio. Marcantonio Maioraggio fu costretto nel Senato milanese a difendersi dell' aver cangiato nome, quasi di azione rea, perchè tutti temevano che ci covasse sotto qualcosa di grosso, una congiura, una stregoneria, o anche di peggio, come si suole conghietturare nei fatti che hanno l' aria di stranezza, più che di novità. Eppure i frati ne avevano pòrto l' esempio per indicare di volersi mettere per altra via, non appena vestita la cocolla. Similmente facevano ora gli Accademici, vogliosi anch' essi di ringiovanire, di smettere la vecchia spoglia, rimettendone una tutta nuova; e, mutando gli Antoni in Aonj,

i Pietri in Pierj, i Giovanni in Giani, quei nostri buoni antenati credevano d'ingrecarsi, di ripopolare l'Olimpo, già da secoli deserto, di rituffarsi e di rinfrescarsi nei fonti sempre vergini della natura. In noi italiani meridionali specialmente, il sangue greco, e quindi la fantasia plastica, e 'l gentilesimo che ne conseguono, non si è mai esaurito del tutto: soverchiato dalla mistione con altre razze, rintuzzato dalle macerazioni e dai digiuni, corretto ed imbrigliato dallo spiritualismo cristiano, esso di quando in quando ribolle nelle vene, scaldando la fantasia con émpito tanto più gagliardo, quanto più lungamente è stato compresso. Ora nel Medio Evo la divina natura era stata stritolata per così dire in minuzzoli sottilissimi, e lo spirito vi avea soffiato sopra per farla affatto disparire. Non era più la natura quel cristallo traslucido, attraverso del quale lo spirito medesimo nitidamente si svelava, ma l'involucro importuno che ne appannava la bellezza: era tenebra e caligine che all'occhio della fede contendeva il mondo sovrannaturale cotanto desiderato, e tutto quanto in lei avvenisse, pareva storto e peccaminoso. Quindi proveniva il bisogno di frequenti correzioni, o di miracoli, che in certo modo la rifacessero e la rammendassero; lampi fuggitivi che rischiaravano quel mondo lontano e fantastico, e che insieme facevan parere più brutta e più dispregevole questa bassa terra. E chi intendeva a cotesto continuo rimaneggiamento delle leggi naturali erano spiriti invisibili, ministri di un Dio tutto spirito anche lui. La corda troppo tesa suol dirsi che si spezza, e così intervenne del mondo fantastico creato nel Medio Evo.

Digitized by Google

La natura, reietta dalla creazione, volle farsi valere e tentare contro lo spirito soverchiatore una gagliarda riscossa; e così avvenne.

Ci era stata nella storia un'epoca gloriosa pel culto della natura deificata; ritornare perciò verso cotesta splendida età, parve il miglior partito possibile, e vi si accinsero quelli che si dissero umanisti. Dalla loro intenzione di rinnovare il mondo, l'età prese nome di Rinascimento, rimasto celebre nella storia del pensiero umano. E poichè la scienza, durante l'età mezzana, si era fatta vassalla dell'autorità, o almeno tale doveva parere ai più, ei si misero in animo di pigliarsela con quella scienza imbarbogita ed impotente, aspettando il tempo opportuno di rifarla di pianta. Allora difatti la filosofia o si travagliava intorno al contenuto della fede religiosa, raffazzonandolo sì che potesse aver la veste scientifica senza averne la sostanza; ovvero si trastullava in giuochetti da bambini, quali erano le infinite regole sillogistiche, e gli andirivieni della sofistica. Verso siffatta filosofia gli umanisti erano giustamente severi, e noi medesimi non possiamo a meno di sorridere, quando leggiamo nel *Caronte* del Pontano quel giuocar di equivoci che fanno i sofisti per provare al nocchiero della livida palude, ora ch'ei deve morire, perchè si chiama *Charo*, che ha somigliante suono con *caro*, carne; ed ogni carne ha da morire; ora scambiando i remi che adopera a traghettarli con Remo, fratello di Romolo; ora confondendo *palus*, palude, con *palus*, palo, e simili bisticci inani e fallaci che fanno dispetto. Più amena è la derisione che ne fa il Folengo, rannicchiandone le anime

dentro una zucca, simbolo della loro insulsaggine e della loro vuotaggine ad un tempo.[1]

Pur tuttavia quelle scurrilità avevano credito, ed occupavano le scuole, ed attaccarle era tanto difficile, quanto il persuadere i bambini a smettere i giocattoli, in cui hanno tutto il loro cuore. Opporre alle ragnatele della scuola le splendide fantasie dell'arte, parve, e fu provvido consiglio; essendo assai meglio pascer l'animo di leggiadri errori, ma incitanti a magnanime imprese, che logorare la vita in studî frivoli e fanciulleschi. Se non che, rifar di pianta un intero mondo artistico (e non ci voleva di meno) non si poteva di un tratto; si ricorse perciò alla erudizione, che dell'arte simula le sembianze, benchè non ne abbia l'interna vita. Le ricerche erudite non cominciarono dunque a caso, e non furono inutili, perchè nella storia ogni cosa ha la sua ragione, e quindi la sua utilità. A prima giunta quelle ricerche parvero di poca importanza, e lo stesso Pico Mirandolano, indefesso cercatore anche lui, ed amico al Poliziano ed a Lorenzo de' Medici, trovava indegno di uomo serio disputare su la madre di Elena, e sopra i figli di Niobe. La scienza allora, campata al disopra dell'uomo, si pompeggiava dissertando su di Dio, o del Papa, o di Cesare;

[1] Ecco i versi macaronici nei quali il Folengo parla dei Logici:

« Ista quidem zucca est animabus plena togatis,
Quas quondam logicos reputarunt esse profundos,
Ast amiserunt cerebrum per mille baionas.
Aut homines asinos dicunt, aut esse cavallos,
Extinguique sitim iactarunt carne salata. »

Macaronea vigesimaquinta, pag. 190.

chè sotto la triplice forma di teologia, di dritto canonico, e di dritto imperiale essa aveva occupato le Università e vi si teneva signora; essa quindi dispregiava la nuova emula, che le veniva incontro per combatterla. Gli umanisti difatti portavano in mezzo un più umile soggetto di studio, il mondo umano, e da questo prendevano il nome: il mondo dell'uomo greco, e dell'uomo latino, se vuoi, ma pur sempre dell'uomo, con le sue passioni, con la sua storia, coi suoi misteriosi ed eterni problemi.

E l'uomo apparentemente valeva meno di un Cesare, e meno di un Papa, e molto meno di Dio; ma a lungo andare egli era predestinato a cacciar di nido e gli uni e l'altro. Ancora egli è l'uomo eroico, e forma lo studio degli eruditi; più tardi verrà l'arte, e l'uomo vivo con lei. Intanto quella ricerca erudita basterà a drizzare la vista e l'ingegno ad altra mèta, stornandoli da quel mondo invisibile, dove più si guarda e meno si vede, e da quell'altro mondo, visibile pur troppo, ma non umano, dove giganteggiano due figure sole, il Papa e l'Imperatore, con un deserto immenso e pauroso all'intorno. Gli umanisti, malveduti e spregiati, si strinsero insieme in serrata falange, e crearono le Accademie, piccoli drappelli ordinati alla conquista di un nuovo mondo; e nelle Accademie ebbero agio di contarsi, di aiutarsi, e di farsi animo l'un l'altro. L'esempio dei pochi invogliò le moltitudini: la fortuna secondò l'ardimento. Noi veramente siamo stati molto ingiusti verso quei benemeriti quattrocentisti e cinquecentisti, che raccolsero con amorevole sollecitudine le reliquie superstiti della classica eredità: noi, scam-

biandoli con gli accademici chiacchierini e vanitosi che vennero dopo, mostriamo di non intendere e di non meritare il gran bene che ci fecero. Con la ostentata boria di uomini d'affari, noi rimproveriamo loro di avere sciupato il tempo in ricerche disutili, quando potevano o combattere o negoziare a favore dell' Italia, senza ricordarci che una patria allora non ci era, che i mercenarî vendevano a prezzo la vittoria, che il meglio perciò che si potesse fare in quegl' infausti tempi era di preparare con gli studî un più comportabile avvenire. Onde io quando lessi i versi del Pontano indirizzati a Niccolò Busseto, dove descrive lo stato deplorevole delle milizie di quella età, e quindi la necessità di volgersi al culto delle Muse, credetti sentire una protesta contro la ingiusta accusa dei posteri.[1] No, essi non avevano dimenticata l'Italia, anzi speravano che potrebbe ella, quando che fosse, ripigliare la maestà dell'impero; raccolta in mano di un solo la dominazione dell' intera penisola.[2] Sarebbe adunque ingiustizia confondere quegli operosi Accademici coi sonettanti snervati, i quali, potendo, non ebbero volontà, nè coraggio di far meglio. Chi non sa quanta parte ebbe il Pontano nei negozî politici di quell' età? E quanti dei nostri non l' imitarono!

[1] « Quid miles precio? Quid mercenarius ensis,
Dignum romana laude, fideque dabit?
. . . . . .
Hinc mihi Pierides studium, sacrosque colendi
Vates, deliciis nomina grata meis. »

[2] Nel dialogo del *Caronte*, Eaco dice a Minosse:
« Haud multis post saeculis futurum auguror, ut Italia, cuius intestina te odia male habent, Minos, in unius redacta ditionem resumat imperii maiestatem. » — Joannis Joviani Pontani *Opera*.

All' inconscio stimolo che spronava gli uomini verso all' età classica, alla mancanza di più serie occupazioni, al dispregio di una scienza vacua ed insufficiente, poco dopo la prima metà del secolo quindicesimo si aggiunse una causa estrinseca, la quale non poco contribuì al rifiorimento delle Accademie. Senza discutere qui, se all' Accademia fiorentina abbia dato occasione Gemistio Pletone quando con Giovanni Paleologo venne a tentar la conciliazione della Chiesa greca con la latina; senza investigare, se, pur destituito di quello impreveduto soccorso, lo spirito italiano si sarebbe, come par più probabile, ridestato da sè; certo è che, dopo presa Costantinopoli, i profughi greci, che si rifugiarono in Italia, ebbero gran parte a promuovere l'amore e lo studio del mondo greco. A loro, lontani dalla patria caduta in mano di barbari, era una specie di conforto il vederla rivivere qui, dove il nome di Grecia non era estraneo, dove non molto dissomigliante era l' indole, nè meno ricca la fantasia, nè meno antica e gloriosa la fama. Tre Accademie tenevano allora il campo, emule di gran polso, negli studî di erudizione, la romana di Pomponio Leto, la fiorentina di Lorenzo de' Medici, e la napoletana del Panormita e del Pontano. La prima, venuta in sospetto ai papi, declinava sul nascere, e Pomponio Leto, ossia Giulio, bastardo dei Sanseverino, nato nell' umile paesetto calabrese dell' Amendolara, e pervenuto per forza di studî a rinomanza non comune, moriva in un ospedale, nel 1497, in estrema miseria, animo fiero e temperato all' antica, degno di migliori destini. Non così delle altre due Accademie,

Digitized by Google

che a Firenze ed a Napoli prosperarono anche di più per il concorso dei dotti greci. A Firenze, prima l'Argiropulo, poi Demetrio Calcondila gareggiarono col Ficino e col Poliziano nei convegni omai celebri della Villa di Carreggi, e per l'opera loro, concordemente spesa, furono o tradotti, o corretti i testi dei migliori scrittori greci. A Napoli Ferdinando d'Aragona chiamava Costantino Lascari a leggere il greco nell'Università, mentre il Pontano descriveva con versi emuli dei catulliani le voluttuose ninfe di Baia, e i susurri amorosi, e gli occhi procaci, ed il riso festante di Faniella; e v'invitava il Galateo, il Summonte, e 'l Puderico, scrittori squisiti, ed uomini dottissimi: mentre il Sannazzaro faceva abbandonare alle Muse i colli del Parnaso, e le allettava ad abitare le rive di Mergellina, ed a cantare gli amori di Carmosina, ai quali più tardi risponderebbero dai deliziosi orti dell'Echia i lamenti di Bernardino Rota, degno imitatore di un tanto maestro. Tempi avventurosi ed invidiabili! Se Roma non era potuta risorgere dalle antiche ruine, ben parve risorto il suo numeroso ed imperatorio idioma: non l'eloquio di Tullio mancava, ma il Fòro, e i togati patrizî, e la plebe fremente e tumultuante vicino al Campidoglio. Questo lo spettacolo stupendo del Risorgimento; il rovescio della medaglia erano contese minute e pedantesche: tra italiani e greci, per rivalità di nazione; tra italiani ed italiani, per gelosia di mestiere. Il Poliziano invidiava al Calcondila, e 'l sopraffece: vivente Lorenzo de' Medici, il greco potè stare a Firenze, e vi ebbe onori; morto lui, dovette andare a Milano, dove lo accoglieva Ludovico Sforza. Più ridevole fu il

litigio tra il Filelfo ed il Timoteo, accapigliatisi pel valore di una sillaba. Fecero scommessa, che al vinto fosse tagliata dal vincitore la barba: il Filelfo vinse, e con inesorabile superbia lasciò sbarbato lo sgarato avversario. Tra il Panormita ed il Valla corsero più acri polemiche, e disdicevoli ad uomini di conto, quali erano entrambi. Ma allato a queste piccole miserie era incontrastabile, e senza paragone più grande il profitto. Nè tutti gli umanisti scendevano a quei pettegolezzi; alcuni anzi li deridevano, ed il Pontano punge, non meno che dei sofisti, dei grammatici le inutili quisquilie, ed il più pertinace contrastare. Veggasene una acerba dipintura nella parte che fa fare a due grammatici, il Pedano ed il Teano, nel Dialogo intitolato il *Caronte*, testè citato. Ed intanto il mondo greco ed il romano rivivevano pieni di grazia e di maestà; l'amor delle forme belle, ed insieme la serietà della vita pubblica, ridestavano le inclinazioni non affatto spente dell'arte, ed aguzzavano altresì il desiderio di ricomporre la maestà antica dello stato. Imperocchè chi può leggere Omero, Eschilo, Platone, e non sentirsi artista? Chi può meditare le storie di Tucidide, di Livio e di Tacito, e non comprendere l'importanza della vita politica?

Gli umanisti fecero verso i nuovi popoli quel che Ulisse ad Achille, quando allo sguardo del giovane eroe infemminito faceva accortamente lampeggiare una spada. La grandezza dell'età eroica appiccinita ad arte, o svisata dai furori mistici, riapparve nella sua sincerità: non più frati e predicatori che narrassero di quel mondo bello ed armonioso strani racconti, ma figli di

Digitized by Google

Greci e di Romani, guardanti commossi alle ruine del Partenone e del Colosseo, parlar delle magnanime imprese dei loro antenati nell'antico idioma. Da parte le pedanterie, i pettegolezzi, le stentate imitazioni, e la vuotaggine di concetti, che di quando in quando si riscontrano, specialmente negli ingegni mediocri, lo sforzo degli umanisti mirò ad uno scopo altissimo, e riuscì a conseguirlo.

Le due Accademie principali, quelle di Firenze e di Napoli, presero avviamenti alquanto diversi, in quanto che nella prima l'opera loro si collega in gran parte con la filosofia platonica, e con l'arte; dovechè a Napoli si mescola con la vita politica, e con la trattazione dei pubblici negozî. Nè ciò soltanto per la diversa qualità degl'ingegni, quanto, e forse più, per le differenti condizioni storiche delle due città. Imperciocchè l'Accademia fiorentina, nata sotto gli auspicî medicei, seguì poi sempre i destini di quella casa, ch'ebbe molta cura di divertirla dai negozî pubblici, tenendola occupata nei sereni ed innocui studî platonici, ovvero nel comporre canti carnascialeschi, e stanze, o ad interpretare classici greci e latini. Gli Aragonesi, al contrario, pervenuti con Alfonso a quel regno a dispetto dei papi, e costretti a lottar poi quasi sempre con essi, sentirono di quanto aiuto sarebbe loro stato il fomentare l'educazione classica e laicale. Alfonso difatti fece erudire suo figlio Ferdinando dal Valla, dal Panormita, e da Gabriele Altilio: Ferdinando dava alla sua volta ad Alfonso II maestro il Pontano: il Sannazzaro conversava famigliarmente con Federico; e questi uomini ammaestravano i principi, e facevano insieme da secretari; diffondevano

la coltura classica, e lottavano contro alle pretensioni di Roma. Frutto di questa educazione era non solo la diffusione delle buone lettere, ma la guerra contro il culto superstizioso, ed i mali costumi dei sacerdoti; e l'odio contro ai papi, autori principali di quello scadimento morale e religioso. Le storie napoletane del Pontano, i suoi dialoghi; gli epigrammi del Sannazzaro; le polemiche del Valla, e quasi tutte le opere letterarie composte a Napoli, durante quel tempo, svelano un accanimento contro alla Chiesa romana, che aveva le radici nelle condizioni politiche del regno. La storia di Angelo Costanzo era scritta per incuoramento del Puderico e del Sannazzaro, e doveva più tardi partorire la Storia civile del Giannone, cioè la più splendida difesa dei diritti dello Stato contro alle usurpazioni della Chiesa.

Agli Aragonesi fu somma lode aver ridestato nei Napoletani la coscienza del loro dritto, non meno che il gusto della letteratura classica. Il qual gusto era tanto diffuso, che, quando gli Aragonesi cessarono di regnare, i Napoletani a Consalvo chiedevano che questi studî fossero conservati per privilegio. E certo nei sessant'anni che corsero dal cominciamento della dinastia aragonese sino allo spartimento del regno, che fecero Ferdinando il Cattolico e Luigi XII di Francia, Napoli era diventata l'asilo dei letterati offesi da malvagia fortuna. Quivi riparava il Panormita, di stirpe sicula, e nato a Bologna della famiglia Beccadelli: quivi il Valla da Roma: quivi il Pontano dall'Umbria: quivi dalla Spezia Bartolomeo Facio, cui re Alfonso commise di scrivere le sue geste guerriere; senza dire del greco

Lascari, già mentovato; nè dell' Altilio, chiamatovi dalla Lucania; nè di Antonio Galateo, che dalla natìa Galatina tolse il cognome; tutti peritissimi nello scrivere chi la prosa, chi la poesia latina. E tutti codesti rimasero obbligati agli Aragonesi, e gliene mostrarono riconoscenza nella prospera fortuna, e a loro tennero fede incorrotta nell'avversa. Uno sopra tutti, fior di gentilezza e di lealtà, si segnalò nella caduta di quella dinastia, Jacopo Sannazzaro, a cui la schiettezza dell'animo avea meritato il nome di Sincero. Legato di affetto con Federico, quando questi era re, lo seguì poi nell'esilio, vendè alcune castella che aveva del suo e lo soccorse; nè tornò più a Napoli, se non dopo la morte del suo re: esempio di costanza piuttosto unica che rara. Quest'anima bella, come lo chiama il Settembrini, merita veramente di esser vagheggiata. E chi non si commove a leggere l'inno a San Nazario, che altra volta era solito sciogliere fra i mirti ed i cedri verdeggianti di Posilipo, e che ora lamentevolmente intuona presso le ultime coste dell'Oceano, alla sponda destra della Loira? Quanto affetto non si accoglie nella chiusura di questo carme, dove chiede tregua dalle minacce del destino, e dalle frodi degli uomini; e quando anela di rivedere anche una volta il fumo che s'inalza dal suo tetto avito? Chi non piange a vederlo, prima di morire, lasciare un legato per far celebrare annue preghiere per la memoria di Federico? Grandissima lode reputo io questa pei re aragonesi, di aver accolto e protetto quanti uomini d'ingegno poterono radunare, e di averne meritata l'amicizia, durata pure nei giorni difficili della sventura. Io non so se altrettanto sarebbe

incontrato ai Medici; nè se dopo la loro morte, e quando altri avesse regnato in luogo loro, sarebbero di essi stati scritti quei versi, che Bernardino Rota scriveva per Federico d'Aragona già morto.[1] Ed è ben ragione; perocchè, mentre i Medici relegavano i letterati protetti nella sagrestia, e gli Estensi nelle stalle il divino Ariosto, gli Aragonesi li adoperavano nei più importanti negozî, rispettando in loro la sovranità dell' ingegno.

Gli Aragonesi inoltre avevano fatto del regno, uno dei paesi più fiorenti e più colti d'Italia, e, quel che più monta, eran divenuti schiettamente napoletani; pregio, che dovette parere singolarissimo nella succeduta soggezione spagnuola. E per questa protezione concessa agli studî, e per la inaugurata autonomia, si stese un velo su l'avarizia del secondo Alfonso, e su la sanguinosa catastrofe della congiura dei baroni. Imperocchè in questa cruda rivincita contro i baroni ribelli traluceva il disegno di volersi emancipare ad ogni costo dal vassallaggio della Curia romana, alla quale i baroni erano ricorsi, senza badare, che non per la loro indipendenza, ma per l'ingrandimento del suo Franceschetto, Papa Innocenzio soffiava in quelle civili discordie.

Con la caduta degli Aragonesi venne meno quella benemerita Accademia, che tolse il nome dal Pontano, e che dal Varchi fu paragonata al cavallo troiano, donde erano usciti tanti prodi guerrieri. I nomi dei più famosi suonano essi stessi un elogio, e noi li riferiremo per mostrare, che quella parte d'Italia poteva benissimo

[1] « Infelix Federice, dolis data praeda tuorum,
Quis poterit fati non meminisse tui? »

stare allato alle altre nell'età del Risorgimento; e che gli storici della nostra letteratura non sono stati imparziali nel metterla in seconda riga, quando non l'hanno trascurata del tutto. Oltre il Pontano dunque, erano accademici pontaniani il Sannazzaro, il Cariteo, di cui s'ignora il vero nome; Gabriello Altilio, Antonio Galateo, Giovanni Anisio, noto sotto il nome di Giano Anisio; Francesco Puderico, il cardinal Girolamo Seripando, Pietro Summonte, ed altri di minor fama, come Traiano Cavanilla, Ferdinando D'Avalos, marchese di Pescara; Belisario Acquaviva, duca di Nardò; Andrea Matteo Acquaviva, duca d'Atri; Giovanni di Sangro, Girolamo Carbone, Tristano Caracciolo, Pietro Jacopo Gianuario, Alfonso Gianuario suo figlio; Alessandro di Alessandro; Antonio Carlone, Giovanni Elia, latinamente Ælius; Giuniano Maggio, che si disse Majus; Luca Grasso, che si nominò Lucius Crassus; Pietro Compare, Tommaso Fusco, Rutilio Zenone, Girolamo Angeriano, Antonio Tebaldo, Girolamo Borgia, Massimo Corvino, Giovanni Eliseo, che si disse Elisius Calentius. Di forestieri, intendendo per tali quelli che non erano del regno, ci erano altri aggregati, alcuni dei quali di molto nome, come il Sadoleto ed il Bembo: nè mancavano spagnuoli e francesi, e perfino della Fiandra e di Costantinopoli.[1]

[1] Per chi volesse sapere i nomi di questi altri Accademici forestieri, crediamo non inutile il riferirli.

Vi appartenevano dunque Lodovico Montalto, di Siracusa; Pietro Gravina, di Catania; M. Antonio Flaminio, di Sicilia; Egidio Cardinale, di Viterbo; Bartolommeo Scala, di Firenze; Basilio Zanchi, di Lucca; Gio. Cotta, di Verona; Matteo Albino e M. Antonio Micheli, veneziani; Giampietro Valeriano, detto Io; Pierius Valerianus, di Belluno; Niccolò Grudio, di Roano; Giacomo Latomo,

Digitized by Google

Gli umanisti avevano intanto non solo stimolati gli animi a nuove ricerche, ma nelle scienze medesime, allora signoreggianti, avevan infuso spiriti nuovi. La filosofia, con lo studio dei testi greci di Platone e di Aristotile, si era fatta più limpida e più seria; la giurisprudenza, dall'Alciato in poi, era divenuta più critica; e la teologia stessa, sforzata dalla Protesta, aveva dovuto valersi dei testi biblici per combattere i nuovi avversarî, che non volevano riconoscere altra autorità, e quindi l'era stato forza ricorrere al sussidio degli studî filologici. I medici arabeggianti si videro di fronte i testi d'Ippocrate e di Galeno, e dovettero modificare le loro dottrine: tutto il movimento scientifico di quella età risentiva dunque il nuovo impulso dato dagli umanisti. I loro sforzi intanto, aiutando tutte le maniere di novità, che si tentavano nelle singole scienze, e perfino in religione, vennero ben tosto in sospetto; e furono tenuti come novatori, essi discopritori di monumenti antichi. Da una parte il progredire della Protesta; dall'altra i lamenti de' filosofi e medici arabeggianti soppiantati dai nuovi, che preferivano i testi greci; e finalmente, per Napoli, la sospettosa dominazione spagnuola, che vedeva di mal occhio questo ritrovo nato e cresciuto sotto gli Aragonesi, indussero il vicerè Toledo a disciogliere quelle letterarie adunanze. Anzi, a correggere il male fatto per lo passato, si argomentavano d'impiantare quel tribunale detto della Inquisizione, il Papa per sbarbicare le eresie religiose, il vicerè per disperdere le memorie gloriose della dinastia aragonese. Ma

della Fiandra; Giovanni Pardo, filosofo aragonese, e Michele Marullo, di Costantinopoli.

se a Ferdinando il Cattolico non era riuscito di distruggere con sì scellerato spediente le reliquie dei Mori e degli Ebrei, dopo la conquista di Granata; e se al Cesare spagnuolo era fallito il disegno d'introdurlo in Fiandra, pronta più presto a spatriare, che ad accettare sì esoso tribunale, molto meno approdarono in Napoli le arti oblique, e gli infiniti ripieghi del Toledo. La fantasia dei Napoletani si riscaldò e si commosse tanto alla minaccia di quel flagello, che nobili e popolani, per solito in contrasto, si strinsero concordi in un patto, e stipularono la famosa *Unione*, dopo quel tumulto, di cui fu capo il primo Masaniello. Il Napoletano può tutto tollerare; ma non gli si tocchi la libertà del pensiero, questa splendida luce della mente, ch'egli adora dentro di sè, e di cui trova quasi un riflesso visibile nella natura risplendentissima che lo circonda. Se non si accettò il tribunale della Inquisizione, la facilità, con cui si concedevano i placiti regî, faceva sì che i maligni influssi se ne risentissero; e tanto bastò perchè il pensiero, ch'era cominciato liberamente ad espandersi, si rannicchiasse un'altra volta in se stesso. Se non chè, come da un sassolino gittato in un lago le onde s'increspano in cerchi sempre più grandi, così quell'impulso dato dall'Accademia pontaniana continuò. Spenta questa a Napoli, altre Accademie pullulavano nelle provincie, rifiorendo colà, dove forse non arrivava, o vedeva meno l'occhio sospettoso dei vicerè collegati coi nunzî papali. Ed una fra le altre primeggiò, l'Accademia cosentina, che fu la propaggine più rigogliosa e più feconda della napoletana Accademia. Di questa io dirò più distesamente, sì per aver dato origine

Digitized by Google

all'avviamento nuovo della filosofia della natura, e sì per aver avuto più gran copia di uomini illustri negli studî filosofici, non meno che celebri nella storia del regno per imprese civili e militari. Che anzi per questo ultimo rispetto essa più d'ogni altra rassomiglia all'Accademia pontaniana, la cui importanza fu non pure letteraria, ma ancora politica. Or dove l'Accademia di Napoli è stata, non dico pienamente illustrata, ma almeno mentovata, quella di Cosenza non è stata, fuori della città stessa ove nacque, che io sappia, da nessuno debitamente giudicata. Forse per causa del Telesio occorre di vederla citata in qualche storia della filosofia; ma nelle storie della letteratura è stata confusa con quella folla di Accademie di poco o nessun conto, che andavano sbucando qua e là più per moda, che per operoso bisogno di studiare. E cotesta è stata ingiustizia da parte degli storiografi, e forse anche poca diligenza nelle ricerche. Di molti scrittori è invalsa la consuetudine di tramandarsi l'un l'altro un giudizio anticipatamente formolato, senza esaminare se poi quel giudizio sia stato fondato, e se regga. Già dell'Accademia napoletana del Pontano il ritornello era, che fosse stata composta d'imitatori privi di vena inventiva, e di poesia, e così con un tratto di penna si condannava all'oblìo una schiera di scrittori e di poeti, degni di migliori giudici. Il Settembrini ha voluto emendare il torto fatto a quei nostri valentuomini, e Dio voglia che la sua autorità valga a rimetterli in onore. Il Tallarigo sta scrivendo già una monografia sul Pontano ch'è in corso di stampa, e son certo che il mio amico gioverà non poco alla illustrazione di quella Accade-

mia.[1] Io mi accingo a richiamare l'attenzione dei contemporanei su nomi, se non manco gloriosi, certo più dimenticati: rinfrescarne la memoria è carità di patria, ed insieme debito di giustizia.

L'Accademia cosentina, in un medesimo secolo, nel sestodecimo, ch'è quello del quale io principalmente mi occupo, mostra due diversi aspetti: l'aspetto meramente letterario, e lo scientifico; e sotto entrambi è degna di essere illustrata. Già di sopra ho notato che lo studio dei classici aveva ridestato l'amore delle forme naturali. L'arte greca e romana, benchè in vario modo, ritraggono entrambe dalla inesausta sorgente della natura. E poichè l'arte precorre la scienza, era necessario che ai rinnovati studî classici tenesse dietro il rinnovamento della scienza. Questo parmi il nesso che corra tra la nostra letteratura e la nostra filosofia nel periodo del Risorgimento. L'arte ritornò alle forme plastiche, e la scienza cercò anch'essa nella natura il suo obietto. La scienza vecchia era la teologia, la nuova doveva essere, e fu, la fisica. Il Vico ha già acutamente additato, nei principî supremi della Scienza nuova, la naturalezza di questo passaggio, e la storia ne conferma la verità. Di tutt'i fatti che l'uomo non si sa spiegare, l'origine è attribuita a Dio, non altrimenti che nella tragedia greca un qualche Dio scendeva, per mezzo di una macchina, a sciogliere o piuttosto a troncare tutt'i nodi insolubili. Il miracolo era la macchina della scienza: la teologia è

[1] La monografia sul Pontano promessa dal mio valoroso amico, prof. Carlo Maria Tallarigo, è già venuta fuori, e corrisponde all'aspettativa che avevan fatto concepire il suo ingegno, e i suoi studî letterari profondi e diligentissimi.

la fisica dei popoli bambini, ed il Medio Evo rappresenta veramente l'infanzia della nuova civiltà, per uscir della quale era indispensabile la educazione del pedagogo; e tali furono gli umanisti. Il giovane che va a scuola, non crea del suo, ma si assimila la coltura preesistente: gli studî di erudizione sono appunto l'assimilazione di questo nutrimento sostanzioso, che la civiltà antica aveva preparato d'avanzo. Quindi è che la coltura classica vien riputata anche oggidì la più seria preparazione agli studî scientifici. E valga il vero: l'uomo, per comprendere bene nel suo pensiero il mondo in cui vive, deve specchiare dentro di sè il processo storico, per mezzo del quale questo mondo si è formato; processo che piglia le mosse dalla civiltà greco-latina. Quando poi questo primo nutrimento, dirò così, si è smaltito, allora se ne cerca un altro con le proprie forze, con la propria sperienza. Tali sono le condizioni dello sviluppamento di ogni individuo, e tali sono pure quelle della vita universale della storia. Ciò che ciascun uomo ripete in piccolo corso, il genere umano lo ha fatto con l'intervallo de' secoli. Gli umanisti quindi rappresentano la educazione classica nella storia della nuova civiltà; educazione che prelude alle ricerche sperimentali. Le Accademie così si trasformarono quasi tutte, e di filologiche divennero investigatrici degli arcani della natura. Onde in Firenze, per esempio, all'Accademia del Poliziano, di Lorenzo dei Medici, del Ficino, successe quella del Cimento; a Roma, a quella di Pomponio Leto, l'altra dei Lincei, fondata dal principe di Cesi; a Napoli, alla Pontaniana, quella dei Secreti, con a capo Giambattista Porta. A Cosenza

cotesta trasformazione avvenne in una medesima Accademia, ed in corto spazio di tempo. Due uomini, a poco intervallo, poterono fare di una stessa Accademia, prima una delle scuole più ricche per ricerche erudite, e per eleganti prose e poesie latine; poscia il modello che servì a tutta Europa per la scoverta del vero metodo, con cui si dee studiare la natura. Cotesti due uomini furono Giano Parrasio e Bernardino Telesio.

Volendo considerare l'Accademia cosentina sotto questo doppio aspetto, bisogna far capo dalla parte che essa ebbe negli studî filologici. Già di alcuni Cosentini è memoria, che fossero entrati nell'Accademia pontaniana, tra i quali Aulo Pirro Cicala, che giovanetto stampò a Napoli, su l'esordire del secolo decimosesto, alcuni poemetti latini. Più celebre si rese Bernardo Bernaudo, il quale, più che agli studî di erudizione, attese ai negozî di Stato, e riuscì ministro di gran destrezza. Ebbe corrispondenza col Pontano, della quale rimane, unico testimonio, una lettera che fu stampata a Napoli assai tardi, nel 1606, insieme con la *Zotica* di Giammaria de' Bernaudi, suo discendente. Alfonso II avealo mandato ambasciatore al Re cattolico, per averne aiuti, quando il re francese assaltò il reame di Napoli, ed aveva fatto in quest'occasione bella mostra della sua abilità. Più tardi aveva dissuaso il buon Federico d'Aragona di darsi in balìa a Luigi XII, prevedendo accortamente che, passando in Francia, il re si sarebbe preclusa ogni via al ritorno. Non si die' retta ai suoi consigli, e prevalsero i pareri più timidi, e l'indole mite e pacifica di Federico; onde il Bernaudo nol seguì nell'esilio, non per difetto di fedeltà, ma per non sembrare autore

di quel consiglio che il Guicciardini giudicò pure infelice. Del Bernaudo, come scrittore, non avanzano documenti che bastino a chiarirlo di tanto pregio, quanto gli se ne deve attribuire come uomo di Stato; con tuttochè l'Infiammato, accademico cosentino, nello scrivere italianamente lo anteponga al Pontano. Ma cotesti cosentini sono piuttosto precursori di quella coltura, che fiorì di poi nell'Accademia. La quale ebbe suo cominciamento vero con Giovanni Paolo Parisio, mutato, secondo il vezzo dei tempi, in Aulo Giano Parrasio. Da questa trasformazione di nome, il Gimma ha tratto argomento di affermare, che il Parrasio appartenesse all'Accademia pontaniana. Fosse vera o no questa partecipazione, incontrastabile è la medesimezza dell'avviamento della nuova Accademia da lui fondata a Cosenza con l'altra che a Napoli era fiorita principalmente sotto gli Aragonesi.

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

Giovanni Paolo Parisio era nato a Cosenza, nel 5 gennaio 1470, da Tommaso Parisio, consigliere del supremo Senato napoletano, e da Peregrina Poerio; ed il padre, a cui lo studio della giurisprudenza aveva aperta quella onorata via, voleva farvi piegare il figlio, e del non avervelo potuto indurre si rammaricò forte, come se si fosse mostrato degenere dai suoi maggiori. Il Parrasio nella prelezione letta a Roma, prima d'intraprendere l'interpretazione delle lettere di Cicerone ad Attico, enumerando i colpi della iniqua fortuna, mette tra i primi questa crudezza paterna. Della quale tanto più si lamenta, inquanto l'indole di suo padre era nel resto indulgente. Privo di ogni soccorso, non aveva neppure come rifornirsi di libri: rifornitosene a gran fatica, ne fu cinque volte spogliato, parte da pi-

rati che corseggiavano nel mar siculo, parte da predoni che saccheggiarono il suo paese, e parte da quelli medesimi, a cui li aveva affidati in deposito. A sventura si reca ancora di essere stato costretto a seguir la milizia, allettato dalla speranza di grado più onorato, e di maggiori comodi: dove e quando, non apparisce dal suo discorso, nè altri, che io sappia, ne fa cenno. Anzi i suoi biografi tagliano tutti corto, non escluso lo Spiriti; e di non pochi particolari sparsi qua e là nelle opere del Parrasio stesso, specialmente nei libri *De rebus per epistolam quaesitis*, non fanno menzione, o per non averli letti, o per averli sfiorati troppo leggermente. Lo strepito delle armi non era fatto per lui, più che non fosse stato lo strepito forense; onde ben presto se ne stancò, e rivolse l'animo interamente al culto delle Muse. A Cosenza aveva avuto a maestro un tal Giovanni Crasso di Pedace, il quale, avendolo poi richiesto di certe difficoltà, n'ebbe una lettera compitissima, e tutta piena di gratitudine, nè priva di un cotal senso di compiacenza di vedersi arrivato a tale, che il suo maestro dovesse, alla sua volta, imparare da lui: senso, che esprime a principio della lettera col verbo greco αντιπελαργεῖν, che in origine volle dire quel ricambio di alimento che le cicogne giovani fanno colle vecchie, impotenti di procurarsi il cibo, e che poi si volse a significare il ricambio dei benefizî ricevuti. Caro è al Parrasio, omai celebre, ricordare gli augurî che il buon maestro faceva di lui giovanetto, e le speranze che ne concepiva: augurî e speranze che non erano fallite. Partito di Cosenza, pare che sia andato primieramente a Roma, dove solevano concorrere tutti quelli che volevano avanzarsi

negli studî. Quivi strinse amicizia con Bernardino Gaetani, e con Silio Sabellio, i quali poi caddero in disgrazia di Alessandro VI; ed il Fedro, intimo del Parrasio, il più costante e benevolo amico che avesse avuto, tante gliene disse, e tanto fece, che lo indusse a partire di Roma, per non restar travolto nella stessa sventura. Ed ei si tramutò allora in Lombardia: ed a Milano dovette trovare il Calcondila, che, dopo la morte di Lorenzo dei Medici, v'era andato da Firenze. Il Parrasio ne sposò una figliuola, forse indotto dalla comunanza degli studî, e dalla fama del greco maestro. Egli stesso in quel tempo valeva tanto nella lingua latina, quanto il Calcondila nella greca; e, senza affettare modestia, si arroga questo primato, scrivendo a Basilio Calcondila, figliuolo di Demetrio: *in graecis ad patrem refers, in latinis ad me.*[1] Nella interpretazione dei classici rivaleggiava col Poliziano, con cui aveva frequenti polemiche, di una delle quali, a proposito di un luogo di Virgilio, rimane documento una lettera del Parrasio a Giovanni Lascari, al quale ne rimetteva la decisione.[2] Talvolta ancora il Parrasio redarguiva alquanto bruscamente certi giudizî del filologo toscano, come quando gli rimprovera di aver creduto di buon gusto il Trapezunzio nella formazione di alcune parole latine, e di averlo paragonato a Teodoro Gaza.[3]

[1] *De rebus per epistolam quaesitis.* Lettera a Basilio Calcondila.

[2] Op. cit., Lettera a Giovanni Lascari.

[3] « Et audet Politianus asserere, Trapezuntium multa fecisse rerum vocabula ex imitatione veterum? Quos hic appellet veteres, equidem nescio, nisi recentissimos quosdam fandi rudes, qui plus graecarum, quam latinarum dictionum in aristotelicam

Lasciando ora di vedere chi dei due filologhi si avesse ragione in siffatte controversie, certo il contender la palma all'eruditissimo Poliziano, ed il biasimarne i giudizî, richiedeva non piccola autorità, quando non fosse stata audacia e sfrontataggine senza pari. Tutti intanto si accordano nel raccontare l'incredibile plauso con cui erano accolte a Milano le sue lezioni, e la frequenza straordinaria, e la qualità delle persone che vi accorrevano. E se vogliamo credere al Giovio, per maestà di facondia, e specialmente per rotondità di pronunzia superò tutti quanti i maestri di quel secolo;[1] e sì, che allora questi non erano pochi, nè di piccolo nome, e v'erano in Italia quei greci, ai quali, secondo la frase del poeta, gl'Iddî avevano concesso di parlare *ore rotundo*. Allettati da tanta erudizione congiunta a tanto calore di eloquio, ed espressa con sì spiccata e aggraziata pronunzia, vi traeano numerosi giovani, e vi si ammirava, quantunque vecchio, Giovanni Jacopo Trivulzio, ragguardevole per imprese guerresche. Dalla sua scuola usciva l'Alciato, giureconsulto famoso, che più tardi, in Bologna, succedeva nella cattedra del diritto ad un altro Parisio cosentino; ed altri discepoli di minor fama, ma non privi di merito, come Giovanni

translationem congessere, quasi magnum fecerint quod graecis latina miscuerint, hos enim sectatus est Trapezuntius: ab his ungue latius non discedit.... Eat nunc Politianus, et Trapezuntium Teodoro Gazae comparet. » — Op. cit., Camillo Lupicipiti mantuano.

[1] « Hic vir honesta familia Consentiae, quum e suggestu, summa facundiae maiestate latinas literas Mediolani profiteretur, cunctos nostri seculi doctores, eruditorum omnium quae explicaret apparatu, ac una praesertim rotundae pronuntiationis gloria superavit. » — Jovius, *Elogia*.

Matteo Toscano, Carlo Giardini, e Giovanni Pier Cimino, dei quali ci occorrerà di parlare.

A Milano intanto i pregî del Parrasio, e la riputazione acquistatasi, suscitarono l'invidia degli altri maestri, che ne rimanevano sopraffatti. E l'invidia partorì la calunnia. Accusato di mal costume, fu costretto a partirsene; così dicono almeno, seguendo il Giovio, i suoi biografi. L'accusa, in quel secolo e con quei costumi, non era inverosimile: giustizia vuole, che si aggiunga, come essa non fu provata; ed inoltre, che nella prelezione mentovata, non solo non si lagna di quest'altro tiro della malvagia fortuna, ma allega una causa ben diversa dell'esser partito di Milano, cioè il conseguimento di più largo stipendio.[1] La quale asserzione pare confermata da una lettera scritta da lui a Giovanni Giorgio Trissino, dove gli si professa obbligato dell'avergli procacciata la condotta a Vicenza con dugento ducati l'anno; quanti prima di lui non ne avea toccati nessun retore.[2] Potrebbe essere stata una causa e l'altra, la calunnia dei suoi competitori, e l'allettamento di più pingue stipendio; potrebbe della prima causa aver taciuto per non contristarsi l'animo con quella ingrata memoria: certo è che da Milano egli sia

[1] « Quum sequutus uberiora stipendia, Veicentiam commigrassem. » — A Jani Parrhas. *Orat. ante Praelect. Epist. Cic. ad Att.*

[2] « Idque me acceptum tibi referre, quod omnes cives tui, te referente, ducentenis annuis, instituendae iuventuti suae me conduxerunt, quanta mercede nullum ante me rethorem; tantoque habent in honore, ut neque Mediolani frequentiam neque urbis Romae magnitudinem, neque Campaniae secessum amplius desiderem. » — *De rebus per epist. quaes.* Jo. Georgio Trissino veicentino.

passato a Vicenza, che quivi, oltre all'amicizia del Trissino, uomo colto e stato già scolare del Calcondila, siasi legato in amicizia ancora con la famiglia Thyene, la quale, Girolamo specialmente, lo spronava a pubblicare i suoi studî sui classici, ed a ribattere le storte interpretazioni che correvano. Egli si schermiva dall'attaccar briga confutando le opinioni altrui, e si risolveva piuttosto di metter fuora le cose sue, senza curarsi di polemiche.[1] Ma pur da questa risoluzione si tolse, quando si vide, con impudentissimo plagio, rubate le annotazioni su Claudiano.[2] La ricchezza della sua erudizione, l'assiduità della sua fatica, lo avevano posto in grado di correggere i testi di parecchî classici latini, che, copiati in secoli ignoranti, riboccavano di spropositi. Aveva di fatti commentati, oltre al Claudiano, anche Cicerone, Orazio, ed Ovidio; della sola guerra macedonica di Livio aveva emendato meglio di mille luoghi sbagliati; impresa, che senza iattanza potè dire non tentata da altri prima di lui. Queste correzioni erano il più delle volte fatte a scuola: gli uditori non molto delicati se le appropriavano, e le facevano poi correre sotto il nome proprio: ei conscio della sua gran

[1] « Non extorquebis a me, Thyenaee, quod te cupere declaras, ut in confutandis aliorum sententiis eximam diem. Quid enim oportet hac invidia laborare, quum cuique satis esse debeat sua prodere? » — *De rebus etc.* Hieronymo Thyenaeo.

[2] « Etsi statuerem nulla posthac edere commentaria, cum pluribus aliis, magnisque de causis, tum propter impudentissimos quosdam plagiarios a quibus ad verbum trascribi res cognitu dignas ab interpetrationibus in Claudianum nostris, ac in suas annotationes, auctore dissimulato, referri, saepe mecum stomacharer. » — Op. cit., ibid.

Digitized by Google

fecondità lasciava fare, e quel che lo moveva a stizza era piuttosto il furto sfrontato delle cose già stampate. Che non fosse geloso del suo sapere, si pare dagli schiarimenti continui, anche su la vera lezione dei testi, dei quali fu larghissimo con tutti, coi giovani specialmente. I libri superstiti *De rebus per epistolam quaesitis*, contengono quasi tutti o correzioni di luoghi sbagliati, o interpretazioni di luoghi difficili di qualche classico scrittore, fatte a richiesta di amici, o di concittadini, o talvolta anche di soli conoscenti. Di questa liberalità troviamo prove incontrastabili nelle sue opere. Al giovane Girolamo Burgo, vicentino, che il Parrasio soleva chiamare Paradosso, non tanto perchè sapesse su le dita i paradossi di Cicerone, quanto perchè profittasse sopra ogni credere, ei scriveva, che nulla gli avrebbe celato di quanto aveva imparato a costo di gran fatica.[1] E così usava con tutti; pregio di liberalità raro in tutti, rarissimo in un filologo. Ma il mondo è sempre stato di un modo, e chi si sente ricco, può farla da liberale; non così quei cervellini piccoletti, che quando arrivano a concepire qualche osservazioncella, se la tengono ben chiusa per timore di restar vuoti, caso che la comunicassero a qualcuno. E che il Parrasio sia stato il più fecondo filologo di quella età, si vedrà dal catalogo dei suoi lavori tramandatoci da Sertorio Quattromani: così fosse stato più sollecito di pubblicarli!

[1] « Alere pro mea virili parte conabor hunc ardorem discendi tuum: nec ex iis quae summo labore comperta mihi sunt, aliquid te nunquam celavero. » — Op. cit., Hieronymo Burgo veicentino cognomento paradoxo.

Di moltissimi libri da lui composti, parte furono scritti a Milano, parte a Vicenza, e parte finalmente a Roma. Quelli delle cose chieste per lettera, da noi più volte citati, furono pubblicati da Enrico Stefano, e dedicati a Ludovico Castelvetro, dopo la morte dell'Autore, il quale aveva dovuto stenderli in gran parte a Vicenza, tranne qualche lettera, che dev'essere del tempo della sua dimora a Milano; quali, per esempio, quelle dove parla del Poliziano come ancora vivente. Da questi ultimi libri principalmente abbiamo raccolti parecchî particolari della sua vita; e ci è stato caro l'accorgerci, che nè per distanza, nè per casi di fortuna avversi o lieti, nè per corso di tempo, egli abbia mai dimenticato la nativa Cosenza, nè cessato di aiutare dei suoi consigli maestri, e giovani cosentini. Dell'amore costante conservato per il loco natio, che nutrirono di poi sempre gli scrittori cosentini, sembra aver lui dato il generoso esempio. Niuno di loro ha tralasciato di apporre al proprio nome l'epiteto di *cosentino,* quasi gloriandosi di aver sortito i natali in quella terra feconda per rigoglio di vegetazione, non meno che per robustezza d'ingegni. Al Parrasio lontano, e celebre per tutta Italia, giovava, e lo confessa, il vedere l'ardore per gli studî ridesto in Calabria; tanto da scrivere a Vincenzo Tarsia, suo concittadino, che Lucilio e Cicerone, i quali giudizio così severo avevano portato della sua terra, avrebbero dovuto rimettere di lor severità, se avessero visto la gioventù cosentina negli studî di belle lettere gareggiare con qualsivoglia altra città italiana.[1] Ad Andrea Pugliano, pur di Cosenza, che gli cer-

[1] « Remitterent aliquid de iudicio suo Lucilius, et, qui Lu-

cava lo scioglimento di alcuni dubbî, risponde di farlo volentieri, sì per l'antica amicizia passata fra loro fin dai primi anni, come, e più, perchè istituendo il Pugliano i suoi Cosentini, non voleva che questi imparassero se non le cose più elette.[1] E la stessa premura si scorge nelle lettere ad Antonio Cesario, ed al giovanetto Battista Morelli, alle cui lodi paternamente rispondendo, dice: « La sbagli, fanciullo mio, se non credi che io ignoro assai più cose di quelle che sappia. » Modestia non meno rara della sua affabile liberalità.

In mentre che così tranquillamente si passava la vita a Vicenza, divisa fra gli studî ed il commercio epistolare, nonchè tra le liete ed ospitali accoglienze del Trissino, e di casa Thyene, dove venivano a visitarlo dalle città vicine uomini chiari nelle lettere, un improvviso disastro giunse inopinatamente a sbalzarnelo. Irrompendo nel Veneto le armi collegate a Cambrai, costrinsero il nostro Parrasio a cercare altrove quella quiete, che non poteva più sperare a Vicenza fra tanto strepito di armi, e tanti possibili pericoli. Gli arrise la fortuna, concedendogli di scampare illeso fra i varî eserciti nemici, e di arrivare incolume a Cosenza.[2] Eran molti anni che n' era stato lontano, scrivendo

cilio subscripsit, Cicero, si viverent hac aetate: luventutemque consentinam bonarum artium studiis cum quavis Italiae civitate certantem viderent. » — Op. cit., Vincentio Tarsiae.

[1] « Dicam quod sentio, nec plus apud me respectus alienae famae quam veteris amicitiae valebit inter nos a teneris annis institutae; quum tu praesertim Consentinos instituas meos, quibusque non nisi selectissima quaeque tradi velim. » — Op. cit., Andreae Puliano consentino.

[2] « Rescivit elapsum me per medios hostes in patriam secessisse. » — *Orat. ante Praelect. Epist. Cic. ad Attic.*

egli stesso che, a'tempi della guerra dei Francesi, si trovava già fuggiasco di casa, esiliato e povero.[1] Ora se fuggendo dal regno trovò a Roma Alessandro VI vivente, la guerra francese, alla quale accenna, può facilmente essere quella avvenuta dopo la divisione delle provincie napoletane. Per lo meno dunque eran dovuti correre sette anni, dacchè non aveva più riveduto i suoi. Tornato, fra le amorevoli accoglienze dei concittadini, fu contristato da parecchî disgusti domestici, ch'ei narra in una epistola a Guddio. Il patrimonio sperperato, una tresca disonesta fra il cognato e la nipote, amareggiarono sopra tutti gli altri l'animo del povero Parrasio, pur cercando di ripararvi alla meglio. Noi passiamo sopra questi curiosi particolari per essere stati contati dallo Spiriti nelle *Memorie degli scrittori cosentini*, e ci volgiamo a più lieti ed importanti avvenimenti.

Sotto il pontificato di Giulio II, sgravata dell'esoso giogo dei Borgia, Roma respirava più liberamente, ed il sospetto contro i letterati, non cessato del tutto, si era tuttavia diminuito di molto. Il Fedro, canonico lateranese, e bibliotecario della Palatina, studioso di lettere latine, ed amico intimo del nostro Parrasio, quegli stesso che gli aveva agevolato la fuga da Roma sotto papa Alessandro, ora che vide le cose mutate in meglio, si adoperò appresso Giulio a farlo richiamare a Roma. Giulio morì prima di aver potuto eseguire questo consiglio. Succedutogli papa Leone, di casa Medici, e perciò, a modo suo, favorevole ai letterati, effettuò

[1] « Bello demum gallico, domo profugus, exterris, egenus, procul a meis, in malis ridebam. » — Loc. cit.

egli il disegno non colorito dal suo predecessore. Noi sappiamo che oltre all'amico Fedro, quegli che spronò Leone X a richiamare di Calabria il Parrasio, fu Giovanni Lascari, versatissimo anche lui nelle lettere greche e latine.[1] La lettera d'invito, scritta dal Bembo, e firmata da Leone, è delle più onorevoli che si possa desiderare.[2] Il Toppi nella Biblioteca napoletana attesta che l'autografo si conservava, a'tempi suoi, a Napoli nel convento di San Giovanni a Carbonara, dove parecchî documenti inediti si dovevan pure rinvenire, concernenti la coltura cosentina in quel glorioso periodo. Lo Spiriti la riferisce nelle citate *Memorie,* ma con qualche leggiera variante: la sostanza ad ogni modo è la stessa. Nè piccola gloria fu per la Calabria che, ad illustrare il Ginnasio romano nel suo maggior fiorire, fossero stati chiamati due calabresi, il Parrasio, ed il

[1] « Auctorque (Fedrus) Julio II fuit, ut nos huc evocaret. Sed eo mature defuncto, Leoni X per Ianum Lascarim, virum ad promerendum homines natum, mihi iam conciliato, calcaria sponte currenti (quod aiunt) admovit. » — *Oratio etc.*

[2] Ecco la lettera di Leone, come la riporta il Toppi:

« Dilecto filio Jano Parrasio.

» Leo PP. X.

» Dilecte fili salutem, et apostolicam benedictionem.

» Cupientes ut romanum Gymnasium optimis Doctoribus abundet; quo ii, qui se bonis artibus dediderunt, ea ex re percipere fructus uberiores possint, de tua in studiis mitioribus doctrina certiores facti, ad ea docenda, profitendaque Romae publice te eligimus, statuimusque, ut singulis annis ducentos aureos haberes. Quamobrem hortamur te, ut ad urbem quam primum te conferas: libenti enim et paterno animo te videbimus. Datum Romae, apud sanctum Petrum, sub annulo Piscatoris. Die XXVIII septembris MDXIV, anno secundo. » — P. Bembus.

Nifo; quegli per le lettere, questi per la filosofia. Col Parrasio fu invitato pure Basilio Calcondila, figlio a Demetrio, e suo cognato; e forse in grazia di lui, per non aver potuto il giovane Calcondila fino allora dar tante prove di sè, da meritargli quell'invito, e per aver d'altra parte il Parrasio, lui e l'altro fratello Teofilo come proprî figliuoli allevato.

Quanto avesse a Roma il Parrasio aguzzato l'ingegno per corrispondere all'espettazione che la sua fama aveva suscitata, si può raccogliere dall'orazione con cui inaugurò il suo corso. Il cardinale Seripando lo avvertì di non ripetere le cose già fatte, ed ei diessi a far nuovi studî su le lettere di Cicerone ad Attico. Quante mutazioni in sì pochi anni! Quante sventure domestiche; quanti amici perduti! E fra tutti cotesti casi lacrimevoli, la principal cosa che deplora, è la morte di quel buon canonico Fedro, che con tanta sollecitudine lo aveva persuaso a partirsene di Roma, e con altrettanta si era adoperato a farvelo tornare. L'animo grato del Parrasio si diffonde in un caldo e meritato elogio del morto amico, e lo piange proprio di cuore; maschia tempra di calabrese, cui nessuna sventura basta a fiaccare, e da cui nessuna distanza, e neppure la morte può cancellare le immagini scolpite e i sentiti affetti. Nè cotesta indole calabrese egli smentì per paura. Un Antonio Amiternino, rabbioso grammatico, e bassamente invidioso della fama del Parrasio, giunse a minacciarlo di morte. Al pedante spavaldo il Parrasio fieramente rispose; essere in tal città, dove, oppressa la libertà, allo stesso Tiberio fu negata l'autorità su le parole, a lui che tanta ne usurpava su le persone: si figuri il conto

che meritasse un grammatico. Eppure alle magnanime parole non corrispondeva la gagliardìa del corpo. La podagra e la chiragra lo travagliavano sì atrocemente, da non lasciargli riposo, e lo avevan ridotto tuttoquanto malconcio e rattratto. Il cardinal Seripando gli faceva animo, ma i dolori lo sopraffecero, e fu costretto a smettere l'insegnamento. Un Michele Silvio intercedette appresso Leone, affinchè a lui, ridotto in tanto stremo, non mancassero i comodi della vita. Il Pontefice ne lo riforni, ed egli se ne tornò a Cosenza.[1] Quando appunto vi tornasse, non si sa: certo prima del 1524, nel qual anno papa Leone morì. Indi innanzi non spiccossi più da Cosenza fino al 1534, quando si porta la data della sua morte.

Ora qui è il luogo di cercare in quale delle due dimore fatte a Cosenza il Parrasio abbia fondata l'Accademia cosentina: se nella prima, fra l' anno 1509 e 'l 1514; ovvero nella seconda, fra l'anno 1521 ed il 1534. L'Autore del *Saggio storico su le Accademie cosentine* afferma recisamente, che la fondazione dell' Accademia si debba riportare al ritorno definitivo del Parrasio a Cosenza: aggiunge anzi, che in questa fondazione ei sia stato aiutato da Galeazzo di Tarsia e da Niccolò Salerni.[2] Io veramente non so su quali documenti si fondi cotesta asserzione, la quale potrebbe essere

[1] « Michael Sylvius: per quem factum scimus, ut ipse Pontifex Maximus (Leo X) in tanta negociorum mole me respiceret aetate diroque morbo iam confectum, vitaeque commoda mihi tandem decerneret in ocium litterarum secessuro. » — *De rebus per epist. etc.*

[2] *Saggio storico su le Accademie cosentine dall'origine al 1818*, per Andrea Lombardi. — Cosenza, 1865.

esatta, ma non è certo assodata. Niccolò Salerni scrisse un lungo carme in esametri latini in morte di Giano Parrasio, e non accenna a cotesta fondazione fatta quasi insieme. Accenna bensì ai molti lavori inediti lasciati dal Parrasio in mano di un dotto cosentino, al quale il poeta si rivolge, raccomandandogli, in nome dell'amicizia professata dall'erede al Parrasio, di sottrarli alla silenziosa notte, dalla quale pur troppo non furono sottratti.[1] Io opinerei, dunque, che l'Accademia cosentina fosse cominciata fra gli anni 1509 e 1514, cioè nella prima dimora che il Parrasio fece a Cosenza. Cessata difatti a Napoli la pontaniana, s'è vero che il Parrasio ne faceva parte, in tanti anni di soggiorno a Cosenza egli, così zelante degli studî classici, ha dovuto pensare a propagarli nella sua terra natale; molto più che Belisario Acquaviva fondava l'Accademia neritina a Nardò, in terra d'Otranto, in quel medesimo torno di tempo. Le Accademie in quegli umili cominciamenti non avevano la pompa, e l'ostentazione dei nostri tempi: erano pochi amici, dotti, di buona volontà, che in familiari convegni dissertavano sopra luoghi di classici, o scrivevano qualche prosa, o poe-

[1] «In lucem promisit opus se se daturum
Sed promissa truces venti rapuere per auras.
Invidere dei rudubus, parilerque perilis.
Talia ne legerent, ni falum providus haeres
Triste premat, rapiatque suum de nocte silenti
Parrhasium, haud vereor, faciet, venerabile namque est
Nomen amicitiae, nunquam patietur ut Aulus
Perpetua meritae fraudetur laude coronae.»

Nicolai Salerni consentini *Sylvulae: A. Jani Parrhasii.* — *In obitu.* — Neapoli, 1536.

sia latina. Ora se il Parrasio, pur da lontano, scriveva lettere di schiarimenti e di interpretazioni di classici, chè non avrà fatto in sei anni circa di dimora? Forse nel ritorno posteriore l'Accademia si sarà ampliata, forse allora ci avranno preso parte il Tarsia ed il Salerni; ma la fondazione si potrebbe portare ad una diecina d'anni avanti. Credo bensì, che questo nome di Accademia non si fosse usato a qualificare quegli amichevoli ritrovi: ci era il fatto, e mancava il nome. Ed a tale opinione m'induce il vedere, che il Salerni, che introduce a lamentarsi della morte del Parrasio l'Accademia romana, non fa motto della cosentina, la quale avrebbe avuto più ragione di figurare nelle frequenti personificazioni del poeta.[1]

Quando che fosse stata fondata, e quando che avesse preso il nome di Accademia, certo dal Parrasio ebbe l'Accademia cosentina fama ed avviamento. Egli teneva negli studî di erudizione incontrastabilmente il primato, e nello esporre ed illustrare i classici, i suoi giudizî erano non immeritamente venerati, come conta il Salerni, al pari degli oracoli dodonei.[2] Che se in eleganza di dettato poteva ceder la palma al Poliziano, al Pontano, al Sannazzaro; per raffronti di testi, per correzioni di luoghi sbagliati, per acume critico, facilmente entrava innanzi a tutti. Delle storie di Livio soltanto aveva emendato sei mila luoghi, che

[1] « Praecipue confessa suum Romana dolorem
Sic est luctificis Academia questa querelis. » — Loc. cit.

[2] « . . . . . credas delphis oracula phoebum
Aut dodonaeas ornus, quercusque loquutas. » — Loc. cit.

certi fuchi poi si appropriavano.[1] Nelle correzioni consultava sempre i manoscritti, ed a Bartolommeo Paiello, vicentino, scriveva che questo era il suo costume.[2] Onde io quando penso che in questa maniera di critica siamo oggidì rimasti tanto addietro, e che i Tedeschi ci vincono di lunga mano negli studî di erudizione, non posso a meno di sdegnarmi contro alla nostra inerzia presente, e di ammirare quei nostri buoni antichi. Quanto paziente diligenza, quale fecondità non ebbero i nostri filologi del Rinascimento! Eppure ei si mettevano per vie non tentate, nei primordî della stampa, quando i testi, copiati per lo più da gente rozza ed ignorante, riboccavano di errori, e non avevano compensi proporzionati alle diuturne fatiche; ma avevano in ricambio l'amore delle cose belle, l'ardore per la verità, come non l'abbiamo noi, usi a valutare gli studî un tanto per cento. Da qui proviene l'immeritata dimenticanza, in cui abbiamo lasciato cadere nomi degni di essere ricordati. I giudizî dei suoi contemporanei parlano del Parrasio con sentita ammirazione. Enrico Stefano, che pubblicò il primo i libri parrasiani *De rebus per epistolam quaesitis*, afferma che se fosse vera la sentenza pitagorica della trasmi-

[1] « Adsunt enim ignavissimi quidam fuci, qui favis alienisque mellificationibus insidiantur.... Triennio iam Livii bellum macedonicum frequenti professus auditorio, singulis lectionibus emendavi, quod ante nos (absit verbo invidia) nemo tentavit: ostendique certissimis argumentis, ab eo quam dixi Decada depravatam locis amplius mille..... Sex in toto Livio vulnerum fere millibus a me curatis, aut splenio contectis. » — *Pref. in Claud. comm.*

[2] « Consultis manu scriptis (ut nostri moris est) exemplaribus. » — *De rebus per epist. etc.*

grazione delle anime, ei crederebbe che quelle dei poeti latini si fossero trapiantate in Giano Parrasio, ovvero che questi, Edipo novello, ne avesse indovinati i concetti riposti. [1] Nè minore elogio gli fa Gio. Matteo Toscano nel *Peplum Italiae*, quando dopo essere stato scolare al Parrasio, ed averne potuto ammirare la vasta erudizione e l'arguta critica, lo appella il Varrone di quel secolo; ed, a parer mio, senza ombra di esagerazione. [2]

Ma di lui non furono pubblicati gl'innumerevoli lavori, e la più parte, chi sa dove smarriti, se non forse affatto distrutti, non si conoscono altrimenti, che per la concorde testimonianza di chi li vide. Un catalogo esatto ce n'è pervenuto per la diligenza di Sertorio Quattromani, il quale scrisse un'opera intitolata *Cosenza*, dove si propose di fare onorata menzione dei suoi più illustri concittadini: libro che ci avrebbe almeno ragguagliato di tante opere disperse, se non fosse esso stesso soggiaciuto al fato comune per la

[1] « Si migrare animas alieno in corpore nostras
Veridico Samius protulit ore senex,
Migrasse in Janum Latiorum pectora vatum,
Aut vatem Oedipodis more fuisse reor. »

[2] « Ille sui Janus saecli Varro, ille veternum
Torpentem excussit, turba magistra, tibi.
» Abdita cecropiae doctrinae claustra refregit,
In Latiumque tuas transtulit, Hellas, opes.
» Nec satis est veterum, quod vatum aenigmata solvat,
Ille etiam numeros exprimit arte pari. »

Preziosa testimonianza, la quale rinverga con l'altra che fa il Salerni, e che ci fa manifesto che il Parrasio abbia non solo interpretato i classici latini, ma fatte traduzioni dal greco, e scritte poesie, forse latine, con gusto degno di un tanto critico.

Digitized by Google

ignavia dei posteri. Il frammento che concerne le opere del Parrasio è stato conservato dallo Spiriti, ed io credo doverlo riferire per intero: « Scrisse costui un comento sopra la *Epistola* di Orazio *a' Pisoni*, e sopra l' *Ibi* di Ovidio, un volume di cose che gli furono cercate dagli amici per lettera, diviso in venti libri, i quali, impressi a Parigi, furono dedicati a Lodovico Castelvetro. Costui fu d' ingegno così ferace, e compose tanti libri, che se io non li avessi veduti con gli occhi proprî, non crederei mai che tanti ne avesse potuti comporre. Ma egli portò al suo perfetto termine tutti questi libri, i quali si conservano nella libreria di San Giovanni a Carbonara, ch' è a Napoli. Una sposizione sopra i libri delle *Epistole ad Attico,*[1] e sopra i *Paradossi* di Cicerone. Alcune annotazioni sopra Livio, Floro, e sovra i *Comentari di Cesare,* e sopra Valerio Massimo, e le *Selve* di Stazio. Un comento sopra le *Elegie* di Tibullo, e sopra le *Epistole* di Ovidio, e sopra il primo libro delle *Odi* di Orazio. Sopra le *Satire* di Giovenale e di Persio, sopra Valerio Flacco, sopra i tre libri di Cornelio Tacito. Un *Trattato di Sibari e Crati, e della città di Turio.* Un libro di *Epistole* a diversi amici. Un libro di versi e di lettere scritte da diversi amici al Parrasio. Un comento sopra il libro *Degli uomini illustri,* che va sotto il nome di Gaio Pli-

[1] Il Salerni dice che il Parrasio dedicò questo lavoro a Leone X.

« Divini purgavit opus Ciceronis inustum,
Ac foedum mendis. . . . . .
. . . . . Leoni
Auspiciis cuius susceperat ante, dicavit. » — Op. cit.

nio, e ch'egli vuole che sia di Cornelio Nipote. Portò di greco in latino *Pausania*. Scrisse una *Rettorica*, che non è punto disprezzabile. Un libro di *Poemi*, un'*Apologia* contro un certo Furio, che lo aveva tocco e trafitto, piena di tanta dottrina, e di cose così riposte, che in questo genere non mi ricordo aver letto cosa migliore. »

Fin qui il Quattromani. Or non parrebbe che cotesti scritti, dei quali pochissimi sono stati impressi, valessero il pregio della stampa, più che non tante insulsaggini tramandate con tanta cura? Eppure, con tutto che si sappia la libreria dove dovrebbero trovarsi, nulla ancora se n'è potuto appurare. Io faccio voti che qualche dotto filologo napoletano ne cerchi con più diligenza, e che giunga a rinvenire quei preziosi manoscritti, che gran parte di gloria rivendicherebbero ai nostri studî filologici di quella età. Le opere stampate sono: i *Comenti* su Claudiano, sopra le *Eroidi* di Ovidio, su le *Lettere* e l'*Orazione a favor di Milone* di Cicerone; su l'*Arte poetica* di Orazio, e quattro libri delle *Cose cerche per lettere:* nonchè un breve *Trattato di rettorica*, che non è gran cosa. Chi volesse saperne le edizioni e la data, riscontri la *Biblioteca napoletana* del Toppi, e le *Addizioni* del Nicodemo, ovvero le *Memorie* dello Spiriti, che le ha riportate. Quasi tutte sono state pubblicate dopo la sua morte, e noi abbiamo indicate le cause che stornarono dalla pubblicazione. Se vogliamo dar retta al Salerni, pare che a Cosenza abbia avuto in mente un'altra volta di intraprendere la stampa di un'opera; ma che morte ne lo abbia impedito. Così è potuto nascere il so-

spetto, che altri siasi usurpata gran parte delle fatiche del Parrasio. Il Barrio il primo accampò il sospetto, che i *Comenti su le lettere di Cicerone,* rimasti in mano del cardinal Seripando, e da questo poi dati a Paolo Manuzio, siano stati da quest' ultimo stampati col proprio nome.[1] Il Seripando era stato veramente amico al Parrasio, e largo di conforti, ed a commentar le lettere di Cicerone par che lo abbia consigliato egli stesso; avrà dunque potuto averne in mano il manoscritto: e che da lui fosse poi passato a Paolo Manuzio, il Barrio attestava di averlo udito a dire dal Manuzio medesimo. Il Tiraboschi intanto non vuol credere a cotesta mala fede del Manuzio; ma è curioso, che riportando l'accusa del Barrio, non a Paolo Manuzio la riferisce, ma ad Aldo figliuolo di lui; e neppure fa consistere il plagio nella pubblicazione dei comenti su Cicerone, ma di un altro libro delle *Cose cerche per lettere,* che Aldo difatti pubblicò. Io ho letto i tre libri di Aldo con lo stesso titolo di quelli del Parrasio, e benchè vi siano trattate soventi controversie filologiche, e poche lettere si occupino di antichità, nondimeno lo stile diffuso e modellato sul ciceroniano, che Aldo adopera, non mi par da scambiare con quello più serrato e meno frondoso del Parrasio. Tuttavia non so come il diligentissimo Tiraboschi abbia così grossamente franteso l'accusa del Barrio, e difeso Aldo di una colpa, di cui non era stato accagionato. Le sue repliche però, per essere così sviate, non arrivano a snebbiare i sospetti accumulati su Paolo Manuzio dalla testimonianza asseve-

[1] *De Antiquitate et situ Calab.,* lib. II.

rante del Barrio, scrittore contemporaneo; benchè non si possa neppure arrischiare una conferma definitiva dell'accusa. Ci siamo allargati intorno alla vita ed alle opere di Giano Parrasio, perchè da lui principalmente si deve misurare la coltura cosentina nel primo trentennio del secolo decimosesto: diremo ora delle condizioni peculiari di quella città, e degli altri uomini che concorsero con lui a renderla così chiara e celebrata.

Dopo l'iniqua divisione che Francia e Spagna si eran fatte del regno napoletano, sotto frivoli pretesti, a Spagna era toccata la Puglia e la Calabria, che comprendevano appunto quella classica terra, dove un tempo era stata la Magna Grecia. La Calabria, già prima sotto gli Aragonesi, era stata divisa in due parti, che si dicevano Terra Giordana, ora Calabria Ultra, e Val di Crati, ora Calabria Citra. Cosenza, posta su la Valle del Crati, era quasi il centro delle possessioni spagnuole, e perciò quivi s'insediò il Gran Capitano, che di entrambe le regioni aveva il comando. I Cosentini, per la consuetudine della dominazione aragonese, erano più propensi alla Spagna che alla Francia; e quasi tutti i giovani nobili si erano raccolti sotto alla bandiera spagnuola. Il fatto medesimo della disfida di Barletta, combattuta in quel torno, mostra quanto male i Napoletani comportassero la iattanza francese. La Spagna dunque accarezzava le provincie a sè soggette; e Cosenza a preferenza delle altre, per riguardo alle famiglie illustri che vi si contavano, alla più provata devozione, ed alla postura importante di quella città. Ivi furono raccolte le supreme cariche, riconfermati gli antichi

privilegî, e creata quasi un'altra capitale del regno. In sì favorevoli condizioni, gl'ingegni, per natura svegliati, s'invigorirono, e sotto la disciplina di un uomo come il Parrasio, capitato in buon punto, si educarono e s'ingentilirono. I due uomini, che cooperarono con lui, oltre a tanti altri di minor nome, non erano punto dispregevoli. Niccolò Salerni, umile verseggiatore latino, era se non altro in grado di apprezzare la coltura classica, e di comprenderla; e se le sue *Selvette* non dànno prova di gusto squisito, mostrano della erudizione.[1] Più bello ingegno e più forbito ebbe Galeazzo di Tarsia, che scrisse poche poesie italiane, le quali, secondo il giudizio del Settembrini, ne fanno desiderare delle altre. Poeta e soldato, egli non ha dinanzi agli occhi modelli da imitare, ma scrive come sente, e tu in certi versi senti spirare le aure fresche della Calabria, e vedi intorno le campagne e le rive che si discoprivano dal suo castello di Belmonte.[2] Come tutti i nobili cosentini, prese parte nelle guerre che allora spesseggiavano nel Napoletano, e tenne per la

[1] Nicolai Salerni consentini *Sylvulae, Epicedicae, Encomiasticae, Satyricae, ac Paraeneticae. Variarumque aliarum rerum descriptiones fortasse non inutiles.* — Neapoli, M. D. XXXVI.

[2] « Queste fiorite e dilettose sponde,
Questi colli, quest'ombre e queste rive,
Queste fontane cristalline e vive
Ov'eran l'aure ai miei desir seconde:
» Ora che il mio bel sol da noi s'asconde,
Son nude e secche e di vaghezza prive,
E le ninfe, d'amor rubelle e schive,
Lasciate han l'erbe, i fior, le selve e l'onde. »
Son. XII.

Spagna. [1] Ebbe occasione di andare Oltralpi; ed al ritorno salutò l'Italia con versi, che tutti sanno a memoria. [2] Amò Vittoria Colonna, attorno alla quale si raccoglievano i più eletti ingegni di quel tempo, e che meritava veramente l'ammirazione che destava. Morì di cinquantanove anni, [3] nel 1523, ed il Salerni in sua morte scriveva dei versi latini, dai quali si raccolgono alcuni particolari della sua vita, tra i quali, che fu caro ai reali di Napoli, che fu di animo saldo ed incorrotto, che si rivelava nell'eloquio forbito e soavissimo. Di questa ultima dote, e dell'amore più verace portato a sua moglie, Camilla Carafa, rimangono, durevole documento, le sue poesie. Galeazzo di Tarsia potè dunque conferire sul gusto delle lettere italiane, le quali dal Parrasio par che fossero affatto trascurate; o almeno non possiamo noi giudicare per sicure prove, quanto innanzi questo ultimo si fosse fatto nello studio delle cose nostre. Di egual valore a Galeazzo di Tarsia, se vogliamo starne al giudizio del raccoglitore delle rime per donna Giovanna Castriota, fu suo fratello Tiberio; se non che questi ebbe ingegno più dolce. Ma di lui non rimane altro che quel solo componimento riportato nell'anzidetta raccolta, e non ci pare bellis-

[1] « Fidus erat patriae custos, servabat ab omni
Intactam te mole mali, Consentia, quando
Oppida Santonicus turbabat Brutia mavors. »
Op. cit., In funere Galassi Tarsii.

[2] « Già corsi l'Alpi gelide e canute,
Malfida siepe alle tue rive amate,
Or sento Italia mia l'aure odorate,
E l'aer pieno di vita e di salute. » — Son. XXV.

[3] « Ecce ferox libithina viri, torquenda potenti
Pulla secat dextra, non pleni stamina fusi. » — Ibid.

simo. Vero è che il Quattromani gli mandava da Roma un'ode di Orazio tradotta, e tuttochè il Caro, il Cappello, e Carlo Piccolomini glie l'avessero lodata, pure egli pregava il Tarsia di darci un'occhiata, e di abbellirla, come meglio gli sarebbe piaciuto, rimettendosene in tutto al suo giudizio: ed il Quattromani non era certo di facile contentatura.[1] Più nome si acquistarono all'età del Parrasio, Antonio Telesio, Francesco Franchini, e i due fratelli Martirani, Coriolano e Bernardino, che facilmente superarono tutti gli altri: valoroso drappello degno di un tanto capitano, e tutti nati ed allevati in una piccola città, bastevoli ad illustrare una nazione tutta quanta.

Antonio Telesio, zio di Bernardino, era nato a Cosenza nel 1482, ed ivi pure morì nel 1542. Professò lettere latine e rettorica a Milano, a Venezia ed a Roma. Il padre Sambiase afferma che fosse stato prescelto a maestro di Filippo II; ma la scelta non ebbe seguito, e non men duole, perchè il discepolo in questo caso non gli avrebbe fatto molto onore. Ben provvide alla sua fama, educando il nipote Bernardino, dal quale si disgiunse solo dopo il sacco di Roma, egli tornando a Cosenza, ed il nipote mandando a studiare nell'Università padovana. Ei fu dunque per sette anni insieme col Parrasio, che lo aveva preceduto a Cosenza; entrambi famosi per aver tenuto le più rinomate cattedre. E se valeva meno del suo illustre concittadino nella critica e nella erudizione, parmi lo vincesse in quel sapore di latinità che si sente nelle sue brevi poesie. Parecchie di queste si sono smarrite, come

[1] Lettera del 9 agosto 1569.

l'*Orpheus*, l'*Uranos*, la *Phoenix;* ma ne avanzano i giudizî del Quattromani che ce li fanno vivamente desiderare.[1]

L'*Orfeo,* per essere stato messo a riscontro della *Danae,* ovvero *Imber aureus,* che rimane, si è creduto una tragedia; ed il manoscritto doveva trovarsene appresso Salvatore Spiriti, l'avo di quello che stese le *Memorie cosentine;* ma per quante ricerche ne avesse fatto il nipote, dopo le indicazioni di Matteo Egizio, non gli riuscì mai di rinvenirlo. Della favola di Danae, col titolo di *Pioggia d'oro,* si legge ancora la tragedia brevemente esposta, e favorevolmente giudicata dal Settembrini con queste parole:

« Bello è il racconto che fa Danae (atto IV), la quale, stando su l'alto della torre, vede sollevarsi dal mare una nuvoletta rosata, più bella dell'iride e del-

[1] Il Quattromani scriveva a Francesco Barone a Tropea, in data di Cosenza, 24 novembre 1601:

« *La Fenice* del Telesio è una delle più belle composizioni che possa farsi in questo soggetto, e gareggia con le prime degli antichi.... Avrà V. S. con questa un altro poemetto dell'istesso Telesio, intitolato da lui *Orpheus*, il quale è così dotto, et così maravlglioso, che egli medesimo vi scrisse sopra, *Hoc imprimatur omnino.* »

E lo stesso Quattromani a Gio. Vincenzo Egidii a Napoli, in data di Cosenza, 7 aprile 1597:

« Mando a V. S. una composizione del S. Antonio Telesio, intitolata da lui *Uranos*, e fatta sopra un viaggio che fece un signore dei primi di Milano a Napoli, che fu grande amico di Telesio, et se non fosse morto nei primi anni della sua giovinezza, l'avrebbe arricchito. Il Poema è tanto vago, et così puro, et dolce, et grande, che non si potrebbe far migliore dall'istesso Virgilio. Procaccerò l'altre composizioni dell'istesso Autore, perchè Ella tanto dimostra averle care, et le manderò subito coi luoghi di Plauto. »

l'aurora, la quale, spinta da un venticello verso la torre, si avvicina, si scioglie in una leggiera pioggia dorata, che ricopre la donna ed ogni cosa come d'una lanugine di una pesca, o di una rugiada, e a un tratto apparisce un giovinetto, che è Giove, il quale l'abbraccia, la carezza, e le toglie ogni timore. Bella è ancora la scena del terzo atto tra' ciclopi che hanno costruita la torre di bronzo. Acrisio li paga, e dà loro largo mangiare e largo bere: Polifemo beve una botte di vino, e si ubbriaca; nasce una rissa; i ciclopi accoppano Polifemo, lo ammazzano, e si rimettono a bere il vino da lui rimasto. Vi pare di vedere una scena di briganti calabresi. Questa scena grottesca fa contrasto grande con la tragedia, che è tutta passionata, splendida di sentenze, bella di eleganza e di ardire. »[1]

La forma latina del Telesio è schietta, sobria, venusta, ed il Gessnero l'assomigliava alla plautina, ed anzi alla terenziana. Scriveva poco, come si vede dai piccoli poemetti che ci ha lasciati, ma curava molto la castigatezza dello stile. Graziosa anche per invenzione è la *Lucerna*, piccolo carme scritto all'occasione del donativo di una lucerna fattogli dal milanese Lampio, suo amico. Contento ad umili argomenti, ei preferì anzi di apparire gran poeta trattando cose piccole, che non al contrario di rimanere al di sotto dei grandi tèmi.[2] Onde pur nel cantare cose triviali fa balenare

[1] *Lezioni di letteratura italiana*, dettate nella Università di Napoli da Luigi Settembrini, vol. II, pag. 54-55.

[2] Così giudicaronlo il Giovio, il Latomio, e specialmente Gio. Matteo Toscano nel *Peplo d'Italia*:

« Suas Telesius minutiore
Musas lemmate, sed novo et faceto

splendidi lampi di poesia, e talvolta concetti anche gravi. A me, per esempio, è paruta bella la chiusura della sua vaga *Lucciola*, fatta con una maestrevole invocazione alla fecondissima natura, ed ho creduto di travederci i futuri destini del giovanetto Bernardino, che ha dovuto sovente meditare sui versi dello zio.[1]

Di tutti questi piccoli poemetti i nomi si trovano registrati nella biblioteca del Toppi, e più esattamente nelle *Addizioni* del Nicodemo; ma non è facile trovarli tutti, e forse qualcuno si sarà smarrito, come quello *De coloribus* che non mi è riuscito di avere, e l'avrei voluto per riscontrare se avesse nulla di comune con l'opuscolo che Bernardino scrisse su la medesima materia. Compose anch'egli alcune Annotazioni sopra Ora-

Sic exercuit, ut decus Poetae
Ferat perlepidi, ac perelegantis.
Sic natus Veneris, vel Adriani
Puer, quos animavit arte coelum,
Longe plus oculos tenent peritos
Quam molesve Gigantis invenusta,
Dolatusve manu rudi Colossus.
Hoc et Tilesius videbat; unde
Ducit pulchrius esse, iudicetur,
Si, dum parva canit, Poeta magnus,
Quam si magna canens, Poeta parvus. »

[1] « Omniparens natura hominum rerumque creatrix,
Difficilis, facilis, similis tibi dissimilisque,
Nulligena, indefessa, ferax, te pulchrior ipsa,
Solaque quae tecum certas, te et victa revincis:
Omnia me nimis afficiunt, quo lumina cunque
Verto libens: nihil est non mirum daedala quod tu
Effingis, rebusque animam simul omnibus afflas:
Unde vigent, quaecumque videntur, pabula, frondes,
Et genus aligerum, pecudesque et squamea turba. »
Thylesii Cicindela.

zio, ed inoltre un'Orazione in morte di Gian Giacomo Trivulzio, quello stesso che aveva udito le lezioni del Parrasio a Milano; ed una Lettera ad Alessandro Caccia pel pontificato di Clemente VII. Con tanta dottrina tuttavia, e quantunque protetto da monsignor Gilberti, che fu Datario, egli ottenne scarsi beneficî, ed il ritorno a Cosenza forse gli fu impedimento a conseguire più grandi onori. Alla sua fama nocque poi la celebrità del nipote, il cui nome fece dimenticare il suo; tanto che ora quando si parla del Telesio, tutti ricorrono con la mente a Bernardino. Con tutto questo egli è più noto di Francesco Franchini. Il quale, più giovane di Antonio Telesio, si può dire vissuto nella stessa età, perchè nato circa il 1495, morì nel 1554. Seguì da prima Carlo V in Algeri, e di poi poetò latinamente a Roma. Ebbe fervida fantasia e nel suo stile ci è tanta ridondanza, che l'Anisio, accademico pontaniano, lo diceva πολυτροπε per la frequenza dei tròpi, e la soverchia fioritura nel poetare. Tutto il contrario del Parrasio, il quale nelle annotazioni all'arte poetica scriveva: *Mallem poetam irta indutum toga, quam meretricis vestibus insignitum.* Paolo III lo creò poi vescovo di Massa e Piombino; dignità assai disforme dall'indole della sua poesia, lasciva e licenziosa: ma se non nocque al Bembo l'elegia laida su la *Menta*, per esser creato cardinale; nè al Casa il più laido componimento intitolato il *Forno*, per esser fatto monsignore, qual maraviglia che al Franchini si usò la stessa larghezza? Il secolo era piuttosto scorretto nei costumi, e monsignori e cardinali si lasciavano portare allo sdrucciolo dei tempi. Durante il pontificato di Cle-

mente VII, il Franchini era stato negletto, e quando il pontefice morì, ei gli scrisse contro quel distico mordace, ma che non tocca sul vivo come gli altri epigrammi che contro ad Alessandro VI, e contro a Leone X avevano scritto il Pontano ed il Sannazzaro.[1] Distico dettato da dispetto personale, e per ciò meno efficace dei versi degli altri due poeti, ispirati da più alti e più nobili sentimenti.

Il Franchini a Roma fu stimato da ragguardevoli e dotti uomini, e tra gli altri dal Guidiccioni, dal Caro e dal Giovio, che gli furono amici. Intimo poi era stato di Ranuccio Farnese, in compagnia del quale una volta da Roma partì per Parma: viaggio che descrive con molta vivacità in una delle sue poesie. A casa Farnese viveva pure nel torno medesimo Giano Pelusio di Crotone, il quale poi nelle sue poesie non celebrò altro che duchi, duchini e cardinali di quella famiglia: Ottavio, Ranuzio, Alessandro, Odoardo, Giulio, tutta una nidiata di Farnesi: la più parte stati suoi discepoli. Non mancava neppure quest'altro di

[1] « Occubuit tandem Clemens, clementia tandem
Nunc puto te terris affore, quae iam aberas. »

Questo è l'epigramma del Franchini. Ecco gli altri del Pontano, e del Sannazzaro, i quali l'avevano coi Papi per ben altre cagioni: il primo del Pontano contro Lucrezia Borgia apparentemente, ma in realtà contro Alessandro VI; il secondo del Sannazzaro contro Leone X.

In Lucretiam Borgia.
« Hoc tumulo dormit Lucretia nomine, sed re
Thais, Alexandri filia, sponsa, nurus. »
In Leonem X Pont. Max.
« Sacra sub extrema, si forte requiritis, hora
Cur Leo non potuit sumere: vendiderat. »

coltura classica, ma è senza affetto; e dove nella morte del proprio fratello dà bando alle inutili nenie, in quella del duca Ottavio dice voler piangere finchè gli basti la vita. Poteva esser sentito questo dolore?

Tornando al Franchini, che avanzava assai il Pelusio in fantasia, ei non tornò più a Cosenza, e morì a Roma, e fu seppellito nella chiesa della Trinità de' Monti. Al movimento letterario del suo paese non potè dunque apportare nessuna utilità, benchè a Cosenza ed ai Cosentini si fosse conservato sempre affezionato. Narro questo aneddoto. Ci erano a Roma parecchî Cosentini, fra i quali Coriolano Martirano, Bernardino Telesio, ed altri di minor conto. Il Franchini scrive al Martirano che glieli meni tutti a desinare a casa sua, piccola per ampiezza di mura, ma grande per pienezza di amore. Egli vuol radunare tutti i suoi Cosentini, affinchè a Roma gli possa sembrar di rivedere Cosenza.[1] Quanta delicatezza di animo in questo invito! Leggendo quella cordialissima lettera, non si può a meno di voler bene a quell'ospitale e franco calabrese. Nel piccolo volumetto delle *Epistole famigliari* di Coriolano Martirano si conservano quella del Franchini, e l'altra del Martirano; l'invito e l'accettazione, e sono due gioielli di affetto, di brio e di lingua.

Sopra tutti gli altri Cosentini, a parer mio, si segnalarono i due fratelli Martirano, questo Coriolano, di

[1] « Tylesius quoque velim accersatur, ut tot cives in alieno solo una coniuncti Romae Consentiam videre videamur. » — Coriolani Martirani consentini *Epistolae familiares*, pag. 35. Neapoli, MDLVI.

cui abbiamo fatto menzione testè, e l'altro Bernardino. Nati di nobile lignaggio, che tolse il cognome dalla città di Martirano in quel di Cosenza, ebbero a padre quel Giambattista, che, per testimonianza di Leandro Alberti, fu diligente investigatore di antichità, e pronto rimatore italiano. Entrambi furono allevati in sul primo fiorire dell'Accademia cosentina, ed il Bernardino fu certamente scolare del Parrasio, cui, nella prefazione ai *Commentarî su l'arte poetica di Orazio,* da lui pubblicati a Napoli nel 1531, chiamò concittadino e precettore. Di Coriolano non si sa di certo se pure il Parrasio fosse stato il maestro, perchè nelle sue *Lettere famigliari* parla di un certo Lattanzio, alla cui scuola usò nella prima adolescenza, benchè più provetto abbia potuto avere maestri più valorosi. Certamente poi si raccoglie dalle lettere anzidette, che gran dimestichezza i due fratelli abbiano avuto con Antonio Telesio, il quale, come più attempato, ha potuto giovarli di consigli negli studî letterarî. Nei quali profittarono tanto, da essere stati entrambi segretarî del regno, e da avere avuto non piccola parte nei grandi fatti che maturavano in quella età. Coriolano fu da Clemente VII creato vescovo di San Marco in Calabria Citra, ma rimase sempre fedele alla parte di Spagna. Quando difatti si radunò la prima volta il Concilio tridentino, tutti sanno ch'ei vi andò e ch'ei vi lesse un'orazione, della quale fanno menzione gli storiografi del Concilio, Sarpi e Pallavicini; ma quel che tutti non sanno, è di esservi andato per ragguagliare il fratello Bernardino, e l'imperatore Carlo V dei negozî che vi si trattavano. Il fratello

Digitized by Google

medesimo lo aveva rifornito del denaro per fare il viaggio, e da Trento ei gli scrive che gli risponda subito se debba tornare a lui, o andar difilato a conferire con l'Imperatore degli affari, di cui avevan tenuto proposito a bocca.[1] Sarebbe quindi assai curioso, ed anche importante, se negli archivi napoletani si potesse trovare questo carteggio. Nè fu adoperato nel solo Concilio tridentino, ma fece molti viaggi nella Brettagna, nella Spagna, nella Francia, nell'Ungheria, come si scorge dalle lettere scritte al Pontieri. Delle quali commissioni affidategli furon causa ed il credito che Bernardino aveva appresso l'imperatore Carlo V, e la destrezza e la facondia di Coriolano. Scrittore elegantissimo di prose e di poesie latine, egli aveva non minore facilità nello scrivere in greco ed italiano. Nella raccolta delle *Lettere famigliari* ce n'è difatti alcune scritte in greco, delle quali una fu mandata al Perusco per mezzo di Bernardino Telesio.[2] Più rare sono le sue scritture in italiano, ma in una certa collezione di lettere facete e piacevoli mi è venuto fatto trovarne una a Claudio Tolomei; preziosa anche perchè se ne ricava, come egli fosse annoverato nella

[1] Da Trento scrive così al fratello Bernardino:

« Quos dederas decedenti, in sumptus itineris abierunt. . . . . Quid mihi autor es? Eamne ad Caesarem, ea de quibus fuimus colloquuti negocia tractaturus: an redeam ad te? Tuam voluntatem, et sententiam perscribe, idque quam primum. » — *Epist. fam.*, p. 23.

Ed al Gravelio scrive:

« Istuc enim Tridento excurrissem, quo accitu Caesaris profectus eram. » — Ibid., pag. 43.

[2] « Pro quibus mitto unam graecam ad Peruscum. Non ego insanio, qui graece? Sed prior lacessit. » — Ibid., pag. 32.

celebre Accademia, che a Roma prese il nome di *Regno della Virtù*, del qual regno era allora principe il Tolomei.[1]

[1] « Al signor Claudio Tolomei principe del Regno della Virtù.

» Se io avessi potuto fare due cose ad un tratto, et ubidire a Vostra Maestà, et fuggir questa impresa; l'avrei fatto: non mi nascondo. La causa è in pronto, che quanto dirò su questa materia per non haverne avuto alcun saggio, sì il dirò io sognando. Pure non fia mai, ch'io non faccia più caso di sua gratia, che di mia vergogna. Et perchè la carta non se ne vada in proemio, et giunga il capo d'uno elefante co'piè di formica, vengo al Terzetto:

So come amor saetta, et come vola:
Et so, com'hor minaccia, e hor percuote:
Come ruba per forza, et come invola.

Et dico come è da notare su questo Terzetto, che il poeta dice, sapere il come, non già il perchè, meritamente, che di quanto fa un fanciullo, non se ne può dar ragione. So (dice) come amor saetta: da prudente accenna questi affetti amorosi, et passa oltre. Perchè lo amore si può sentire, non già ridire. Che amor saetta dicesi metaforicamente, o per somiglianza, assai però men gagliarda del principale, perchè non son di saetta suoi colpi, ma di bombarda, anzi di fulmini, et non dico a bastanza. Contro a quali non val punto a Giove la sua Medusa, nè a Marte il suo diamante. Saette che sempre abbruciano, et mai non consumano: passano per gli occhi al cuore, et non son vedute: fanno ardere in un punto et tremare: fanno sempre morire, et mai non uccidono. So ancora, et come vola: cioè come vaneggia il pensiero degl'innamorati, senza haver pace, o pur come amor vola: come è veloce a seguir chi fugge, che vada pure a cavallo al vento l'amante non può fuggire, che amor non gli sia sempre alle spalle. Et so come hor minaccia; che non minaccia mai invano, ma con le minacce sempre va il colpo. Come ruba per forza: cioè come a guisa di un assassino di bosco, non solo ti spoglia di libertà et di senno; ma ti lascia del tutto ignudo, che non possi coprire al mondo il tuo fuoco, nè i tuoi secreti pensieri. Et come invola, et quanto amore invola: che coloro che furano il caval di sotto alle genti, et il suon delle campane sono uno scherzo alle meraviglie di questo cieco. Amore ti

La maggior sua eccellenza è però nello scriver latino, tanto se esprima suoi proprî concetti, come se traduca dal greco. Le sue *Epistole familiari* hanno una facilità, una eleganza, un sapore tutto ciceroniano, e nelle traduzioni, per giudizio del Settembrini, del quale voglio pur prevalermi, è ammirabile. Se non che il mio illustre amico non sa perdonargli quel tagliare e quell' aggiungere del suo che guasta i monumenti dell'arte greca. E dice bene, ma egli stesso soggiunge, che, pur nel far dispetto per quel rimpastamento che fa, mostra una gran forza d' ingegno. Qualche scusa io gli concederei per la condizione di vescovo, e pei mutati costumi del nostro Risorgimento, più cauti, o anche, se si vuole, più ipocriti, se non più casti della greca antichità: condizione, e cangiamento che in lui poterono più che negli altri suoi confratelli; e che lo indussero a velare di più modeste frasi la procace nudità di Aristofane.

Le traduzioni che rimangono di Coriolano Martirano sono le seguenti: sette tragedie greche, la *Medea*, l'*Ippolita*, le *Baccanti*, le *Fenisse*, il *Ciclope* di Euripide, l'*Elettra* di Sofocle, ed il *Prometeo* di Eschilo; oltre ad una tragedia di sua invenzione, intitolata il *Christus*, e scritta probabilmente su le orme di quella su lo stesso soggetto composta dal Nazianzeno, e da alcuni critici attribuita ad Apollinare il vecchio. Quest'ultima tragedia, tradotta in versi italiani, fu rappre-

fura il senso, ti fura il cuore, te stesso a te stesso, et non te ne avvedi. — Minimo suddito Coriolano Martirano, vesc. di San Marco. » — *Delle lettere facete ec.*, raccolte da Francesco Turchi, tom. 2, pag. 209. Venezia, 1575.

sentata, su lo scorcio del secolo passato, dagli studenti dell'Università parmense, e lodata moltissimo.

Delle commedie di Aristofane tradusse il *Pluto* e le *Nuvole*. Le altre traduzioni sono l'*Odissea* e la *Batrocomiomachia* di Omero, nonchè il primo libro dell'*Argonautica* di Apollonio. Tragedie, commedie, *Odissea*, *Batrocomiomachia*, ed *Argonautica*, furono tutte raccolte in un volume e stampate a Napoli nel 1556 da Marzio Martirano, nipote a Coriolano: e nella dedica che ne fa al cardinal Cristoforo Madruzi, principe di Trento, narra, com'egli, malgrado suo zio, avesse in sua assenza presi di soppiatto i manoscritti, e datili a stampare. Lo Spiriti, non so perchè, dà questo divieto di Coriolano per una delle solite maliziette di scrittori, che fanno sempre i ritrosi nel divulgare le cose loro. Dico non so il perchè; non essendo poi le opere del Martirano bisognevoli di sì volgare pretesto, e trovandosi nelle sue *Epistole famigliari* espressa la medesima ritrosia ad Antonio Guido, che istantemente lo sollecitava a quella stampa: « Tu mi ammonisci di stampare, — gli rispondeva; — e forse lo farei, benchè avessi scritto a sbalzi e negligentemente: stamperei a rischio tuo, che mi c'invogli; ma tu sai quante occupazioni me ne stornino: avessi un poco d'ozio, mi ci metterei: per ora bisogna partire verso l'Oceano. »[1] Veggasi adunque che l'intenzione di stampare i suoi scritti il Martirano ce l'aveva; ma che aspettava l'opportunità, ed il tempo; e non avendone avuto abbastanza per limarli quanto ei voleva, aveva risoluto di non farne nulla. Ed il nipote

[1] *Epist. famil*, pag. 53.

che li pubblicò fece bene, e meritò bene dei posteri; altrimenti ora rimpiangeremmo perduti questi con tanti altri lavori d'illustri Cosentini. Non pubblicò però tutto; chè, oltre a tanti altri piccoli componimenti, il Martirano, quando morì, aveva fra mani la traduzione dell' *Iliade* d' Omero, che morte gl' interruppe.

Nè lo Spiriti, nè il Settembrini ne fanno motto; ma ne rimangono due testimonianze irrefragabili. Una è di Antonio Guido, il quale, in una lettera scritta da Napoli, sotto la data del 4 settembre 1557, e diretta a Parma a Vespasiano Gonzaga duca di Sabbioneta, ci dà non solo questa notizia, ma ci fa arguire con molta precisione il tempo della morte di Coriolano, e di suo fratello Bernardino. Ecco il frammento della lettera riportato da padre Ireneo Affò nella Vita dell'anzidetto duca.

« Il povero vescovo Martirano è morto questi dì dopo d'aver perduto un suo nepote, ch'era secretario del Regno quindici giorni avanti, et certamente che è stato gran danno sì per la casa sua, come anche per le buone lettere, le quali in lui hanno perduto molto, et tanto più che aveva incominciato a trasferire di greco in verso latino eroico bellissimo et altissimo la divina *Iliade* d'Omero, et già n'aveva fatti sei libri, che riusciva un'opera eccellentissima quando l'avesse potuto condurre a perfetto fine. »[1]

L'altra testimonianza è di Sertorio Quattromani, grande ammiratore di monsignor Coriolano, il quale, scrivendo ad Ottavio Martirano, dà questa notizia con

[1] *Vita di Vespasiano Gonzaga*, scritta dal P. Ireneo Affò, pag. 30. Parma, 1780.

alte lodi per altri componimenti di quel celebre latinista.

« Io ho fatto raccolto delle *Orazioni* e delle *Pistole* di monsignor Coriolano, e di molte sue elegie, ed epigrammi, e di molti suoi poemi, ch'eran dispersi in varie parti del mondo, et ho fatto trascrivere in buona forma i sette libri della sua *Iliade*, e fo pensiero di darli fuori, per gloria della sua onorata famiglia, e della comune patria, anzi di tutto questo Regno, come anche per utile degli studiosi. Perchè da Marco Tullio in qua (se io non m'inganno) non è stato scrittore, che habbia scritto così latinamente come ha fatto egli, nè che l'abbia agguagliato in purità di lingua, et in grandezza di stile gli si sia appressato di molto spatio. »[1]

Le *Pistole*, alle quali qui accenna il Quattromani, non debbono essere quelle familiari, pubblicate già a Napoli nel mentre che il Martirano era ancora in vita; ma altre epistole latine, ed in verso, secondo il modello delle oraziane, perchè in una lettera a Francesco Antonio D'Amico, il Quattromani scrisse così: « Le invio ora una lettera di monsignor Martirano, scritta al nostro Ponterio. Leggala, che giudicherà che non è inferiore a niuna di quelle di Horatio. Direi più oltre: ma non vo' che si dica che la molta affettione, che io porto ai nostri, mi fa parlare con molta passione. »[2]

Gran cercatore e gran raccoglitore dei documenti della letteratura cosentina fu il Quattromani; ma qual pro se n'è cavato, poichè la negligenza dei posteri sperperò ogni cosa?

[1] Lettera del 25 ottobre 1598.
[2] Lettera del 3 settembre 1602.

Sarebbe anche oggidì utile, e l'Accademia cosentina potrebbe e dovrebbe farlo, di proporre la illustrazione delle opere del Parrasio e del Martirano e la ricerca dei manoscritti smarriti. Imperocchè se il Parrasio tiene il primo luogo per la erudita interpretazione dei classici, il Martirano è certamente lo scrittore più fecondo, ed il latinista più forbito che Cosenza abbia avuto. Invece di tante cicalate vaporose e di tante declamazioni politiche, non sarebbe più proficuo e più decoroso di rifare la storia della patria letteratura? Che qualche giovane di bello ingegno e di forte proposito ci si metta alacremente, e meriterà lode se non dai troppo distratti contemporanei, certo dai posteri che speriamo più savì e più operosi.

La rarità delle opere di Coriolano intanto è tale, che l'infaticabile Tiraboschi non le conosceva, ed un frate spudorato, cornacchia vanitosa, se ne fece bello, il secolo passato, stampandone alcune col nome suo. Il Lancetti le attribuiva ad un Giovan Mario Simonetta; ed il nome stesso di Coriolano Martirano fu creduto simbolo di non so qual esiglio, e di non so qual martirio.[1] Pur dove egli fosse morto e quando, s'ignorava; chè nella *Biografia universale* di Firmin Didot lo si pose morto in Ispagna; e lo Spiriti nelle *Memorie* più volte citate, ne protrasse la morte fino al 1558, lasciando incerto se Bernardino gli premorisse, o no. La lettera di Antonio Guido dissipa tutte queste dubbiezze, essendochè la morte di Coriolano Martirano si può certamente porre alla fine di agosto del 1557, e quella di suo fratello Bernardino

[1] Vedi il *Dizionario di opere anonime e pseudonime* di G. Melzi, tomo II. Milano, 1852.

verso la metà dello stesso mese: entrambi morti a Napoli. E dico così della morte di Bernardino, perocchè mi sembra dover conghietturare, che quel nipote, menzionato nella lettera del Guido, sia dovuto essere invece il fratello Bernardino, non avendo avuto, ch'io mi sappia, il Martirano nessun nipote che fosse stato segretario del regno. Cotesto segretario, di cui parlò il Guido, fu dunque Bernardino, uno dei fratelli di Coriolano, ed il più celebre: più degno di fama, a parer mio, dello stesso Coriolano. Bernardino fu difatti uno di quegli uomini interi, la cui vita fu spesa nelle opere, più che negli scritti: uomo all'antica, il quale scriveva nell'ozio, e per isvagarsi da cure più gravi. Nato a Cosenza, educato al gusto delle buone lettere dal Parrasio,[1] intese da giovinetto a fortificar l'animo e ad indurar le membra, facendole pazienti della fatica; i volgari diletti dei giovani dispregiò, compiacendosi di seguitar vie discoste da quelle battute dal volgo.[2] Nel parteggiar tra Francia e Spagna, al quale erano sforzati gl'Italiani del mezzodì, ei si accostò a Spagna: e ci si accostò non oziosamente, ma imbrandendo le armi. La

[1] Lo stesso Bernardino Martirano ce lo fa sapere, quando nella dedica del *Commento parrasiano su l'arte poetica di Orazio,* scrive al Cardinal di Ravenna, Benedetto Accolti: « Parrhasius civis, et praeceptor meus, vir magno ingenio, et doctrina. »

[2] « Cum patiens algoris erit tibi corpus, et aéstus.
Cum poteris duros iuvenis perferre labores,
Magna geres, nomenque tuum clarescet ubique.
. . . . . .
Spreta tibi urbivagae sunt ocia grata iuventae,
Quae Venerem, Bacchumque colunt, tibi sola voluptas
Summa sequi: non trita placet tibi semita vulgi. »
Salerni, op. cit., lib. 2. Ad Bernardinum Martiranum.

Calabria, e specialmente la Valle del Crati, era stato il campo aperto, dove si eran combattute le maggiori fazioni guerresche, fin dal tempo in cui il pretendente angioino contrastava a Ferdinando di Aragona la sovranità del regno. Il parteggiare ed il guerreggiare continuavano, quando Francia e Spagna si contendevano le mal divise spoglie: in questa occasione i nostri maggiori uomini si esercitavano di continuo nelle armi; assai felici, se il più delle volte non fosse stato per un principe straniero e per straniere ambizioni. Il Pontano aveva condotto la guerra contro a Giovanni d'Angiò, e combattuto contro al Piccinino; il Sannazzaro aveva seguito Alfonso d'Aragona nell'agro tuscolano, sui gioghi donde scorre l'Aniene e fin sotto le mura di Roma; poeti e soldati, amici e consiglieri dei loro principi. Lo stesso esempio seguì Bernardino Martirano devoto a Spagna, poichè mancava un principe italiano alla sua infortunata terra. Io non so se contenga qualche allusione il lamento che Bernardino Rota fa fare al nostro Martirano, cui, sotto il nome di Crati, introduce a parlare nell'egloga piscatoria intitolata il *Sebeto:*

. . . . . andrò dove mi mena
Il nemico destin; poichè non pesca
Uom qui dintorno, che la preda a forza
Nova Arpia non gl'invole, e nova Sfinge;
E renda il suo sperar vano e fallace.[1]

Se allusione storica ci fosse, i nostri non seguivano la parte di Spagna, se non per forza, e per evitare la più esosa signoria francese.

L'ingegno vivace, l'animo ardito, ed il facondo

[1] Bernardino Rota, *Egloga settima.*

ragionare lo fecero accogliere tra le file spagnuole, non come gregario, ed anzi entrò subito nelle grazie del Conestabile di Borbone, il quale era allora alla testa delle armi cesaree in Italia. Lo Spiriti dice, che il vicerè Lanoya condusse seco il Martirano, quando passò in Lombardia, sollecitato da Clemente VII a stornare il Borbone dal prendere la via di Roma. Il Salerni scrittore contemporaneo, e cosentino, parrebbe per contrario accennare, che il Martirano si trovasse già in quell'esercito, dove si era guadagnato l'animo del Borbone.[1] Come che fosse avvenuto però il trovarsi del Martirano appresso il Borbone, certo è che ne divenne l'intimo consigliere, il solo a cui interamente egli si aprisse; certo che l'accompagnò all'assalto di Roma, dove il Borbone gloriosamente moriva (il Cellini diceva di un colpo del suo archibugio); certo finalmente, che della

[1] « Gallica dum plures nostratum signa sequuntur,
Alite felici tu ingressus castra fuisti,
Quae Jovis auratam gestant in bella volucrem.
Non te turmalem, parvo velut aere merentem
Accepit legio. Sed te facundia primum
Caesareo generose duci, quem causa, dolorque
Verterat in Gallos, tunc Caesaris arma foventem
Conciliat, parvoque datur tibi tempore mentem
Arcanumque ducis pectus cognoscere, et alta
Consilia, et sacri chirographa discere regis.
Arcanis dignus praestare silentia rebus
Inventus, variosque vigil tolerare labores,
Et saevi numquam belli cessisse periclis.
Mox duce, quem flesti, capitur dum Roma, peremto
Ductori, qui tunc castris successerat, atque
Cura tibi est merito servati tradita Regni.
Publica nunc solus tu cuncta negocia tractas,
Caesareique patent soli decreta Senatus. »
Salerni, ibid.

sua prudenza si giovò Filiberto di Oranges, che succedette al Borbone nel supremo comando dell'esercito. In questa congiuntura ei salì in gran riputazione, e la sua condotta dovette piacere al Cesare spagnuolo; perocchè da indi in poi l'amministrazione del regno fu quasi di peso affidata tutta alle mani del Martirano. Che facesse pregare in chiesa pel pontefice prigioniero, Carlo V, il quale ve lo teneva assediato, era ipocrisia non minore dell'altra con cui, ostentando tenerezza verso la madre, la faceva impazzire nella prigionia di Tordesillas; nè quindi a lui dovette spiacere il consiglio di chi aveva umiliato quel superbo e testereccio rivale, ch'era Clemente VII.

L'amorevolezza imperiale più manifesta si parve verso il consigliere calabrese, quando Carlo V, tornato dalla spedizione di Tunisi, passava tre giorni, dal 22 al 25 novembre del 1535, nella villa di Pietrabianca, in compagnia del suo fedele segretario. Quindi innanzi quella villa, posta nelle circostanze di Portici, è cantata dai poeti di quella età, e dal Martirano stesso, sotto il nome grecizzato di Leucopetra. Andato a Roma l'imperatore, il Martirano ve lo accompagnò, e Bernardino Rota, che gli era amico, lo invitò a tornarsene a Napoli con una affettuosa poesia, dalla quale si raccoglie pure che quivi il Martirano frequentava la conversazione dei maggiori letterati di quell'età, tra i quali, del Bembo e del Molsa.[1] Ed il Martirano tornò veramente agli orti

[1] « An ne tuo residet magnus qui pectore Caesar,
Caesar deliciae, atque amor orbis
Qui virtute auro ditat nova saecula prisco,
Huc supero demissus Olympo;

felici, ed alle nitide onde di Leucopetra, alternando le gravi cure dello Stato con gli ozî concessi alle Muse. Ma se di lui, come poeta, rimangono, oltre alla testimonianza concorde dei suoi valorosi amici, anche documenti proprî; di lui, come statista, nulla si sa di certo. Sarebbero da consultare le prammatiche d'allora, segnate del suo nome, per vedere come reggesse la cosa pubblica, e quali fossero i suoi concetti sugli ordinamenti politici di quel regno. Che se saranno, forse per sempre, occulti i segreti consigli che suggerì al suo ospite imperiale a Pietrabianca; se non si saprà mai con certezza, qual parte abbia avuta nel disegno d'invadere la Francia, che allora Carlo V meditava, ben si potrebbero appurare i pareri da lui dati ai vicerè spagnuoli, ed i carteggi avuti con suo fratello Coriolano nella prima sessione del Concilio tridentino. Lasciando intanto a chi dimori a Napoli, ed abbia vaghezza di scrivere sul concetto politico del Martirano, questo còmpito che non possiamo, se non additare, cerchiamo

Optatos differt reditus, optata retardat
Gaudia? in hoc tantum minime aequus.
Anne cadaver iners passae tot funera Romae
Detinet incassum sacra busta
Mirantem, atque Urbis magnae simulacra dolentem
Largo non sine flumine fletus?
. . . . . .
An Bembus veneta historia? Vel carmine Molsa?
Quos penes est animus meus omnis;
Quos absens video semper, quibus et mea saepe
Carmina grata, licet iuvenis sim;
Te retinent lentum procul a felicibus hortis
Leucopetrae a nitidis procul undis.
Bernardini Rotae viri Patrici Carmina.
Epigr., pag. 35. Neapoli, 1572.

di dare alcuni cenni sul valore letterario di lui come accademico cosentino.

Dalle lettere famigliari del fratello apparisce, che Bernardino era tornato parecchie volte a Cosenza, e che si era occupato degli studî classici, anche in mezzo ai più intricati negozî di Stato. Talvolta anzi le imprese militari del suo imperatore faceva soggetto delle sue poesie. I vasti disegni, il valore e la costanza indomita di Carlo V, la destrezza accoppiata all'audacia, avevano suscitato nell'animo del Martirano un'ammirazione sincera per quell'uomo singolare, che fece sognare l'ultima volta la monarchia universale. Il componimento del Martirano, dove più si accenna alle geste di Carlo V, sono le *Stanze* dove canta gli amori di Aretusa e di Narciso. Questo breve poemetto fu dettato poco dopo il ritorno dalla spedizione tunisina, e l'Autore finge che Narciso, voglioso anche lui di prendervi parte con gli altri napoletani, toglie commiato da Aretusa. L'amante cerca dissuadernelo, rappresentandogli i pericoli del viaggio per mare, delle inospitali terre dove si combatteva quella guerra, ed infine della ferocia di quei popoli barbari. Narciso risoluto salpa da Napoli, e prima discende a Cuma ad interrogare la Sibilla. Nel responso della fatidica vergine, il Martirano prende occasione di narrare le fazioni militari di Lombardia sino alla vittoria pavese, celebre per la prigionia di Francesco I; e dopo, l'ardita spedizione di Tunisi, e i riportati trionfi. Narciso, che sa già finita la guerra, torna a Napoli, e trova Aretusa tramutata in fontana, e se ne addolora tanto, che gli Dei, mossi a pietà, lui medesimo convertono in fiore. Tal'è l'orditura di questo breve poemetto,

dove sotto una favola antica l'Autore nasconde disegni ed augurî moderni. Vi spiccano manifesti l'odio a Francia, l'ambizioso concetto di rinnovare l'Impero romano, dopo manomessa la quarta volta la rivale Cartagine; v'è l'aquila del nuovo Cesare, che ripiglia l'interrotto volo nel lontano Oriente; vi sono insomma adombrati poeticamente i giganteschi disegni, che Carlo V agitava nella inquieta mente, massime dopo i trionfi africani. Il pianto di Aretusa e gli amori di Narciso sono un pretesto ed un'occasione; il punto principale, dove mira il poeta, è l'augurato risorgimento dell'antico impero:

Il successor di Cesar, che la chioma
Di tre corone gloriose adorna,
Per cui di novo a dar le leggi Roma
Al mondo tutto trionfando torna,
Prese avea l'arme per levar la soma
Antica a Grecia, e per fiaccar le corna
Al fier Babelle: e fare il grand'acquisto
De la terra, ove nacque e morì Christo.
Chiunque alberga tra Pirene e 'l mare,
Con Aragona lascia vota Spagna,
E perchè mostri più con bell'oprare,
Che con scriver, la fè, segue Alemagna;
Chiunque arme in Italia può portare,
L'insegne felicissime accompagna;
Sol tu (mercè del tuo Francesco) Francia
In questa impresa non abbassi lancia.

A Roma die'ombra che un poeta, il quale era sì addentro nelle segrete cose dell'imperatore, vaticinasse imminente il ritorno dell'Impero, il quale non poteva tornare senza detrimento dei papi. Fu per questo forse che a Roma riguardarono l'*Aretusa* del Martirano con occhio bieco, benchè come poesia la lodassero. Così almeno

gli scrive da Roma il fratello Coriolano, il quale aggiunge che quelle lodi erano unanimi, e provenivano da giudici imparziali, tra i quali annovera il Molsa.[1] Dove difatti il Martirano descrive, riesce vivace ed evidente; e nel muover gli affetti è caloroso ed efficace: se qualcosa si desidera nelle sue scritture, è la finitezza della forma. Adduco due esempî, perchè quelle Stanze sono tanto poco note, che lo Spiriti non le credeva neppure stampate. Ecco la descrizione dell'amore di Narciso:

Il bel Narciso in questa terra nacque,
Narciso d'Arethusa unica cura;
A cui tanto il fanciul leggiadro piacque,
Che a l'altre Ninfe di Sebeto il fura;
Con lui abbracciata sta nuda nell'acque,
Con lui sol coglie i fior nella verdura;
E com'hedera suole al tronco intorno,
Così cinto lo tien la notte e il giorno.

E bella mi pare ancor quest'altra descrizione dei pericoli che s'incontrano per mare, quando Aretusa si studia di distoglierne Narciso:

Tu non hai visto ancor quel crudo mostro
(E con la man gli dimostrava il mare),
Quando l'onde fa nere, come inchiostro,
E muggendo nel ciel le fa balzare:
Quando Eolo scioglie dal cavato chiostro

[1] « Arethusam, nullus est Romae fere, qui non viderit in hostilem modum. Denique omnes probant. Molsae iudicia postrema futura sunt omnium. » — *Epistolae familiares* Coriolani Martirani, pag. 20.

« Quod vereri videris, ne fraternus amor effecerit, cur tantopere mihi arrideat Arethusa: num alii etiam fratres sunt? Quasi vero idem, qui feceris, non noris nihil defleri posse elegantius. » — Ibid., pag. 24.

Digitized by Google

I suoi soldati, e l'aria fa turbare;
Quando Giunon con dispietata foggia
Manda giù larga e spaventevol pioggia.
Tu non hai visto ancor la decim'onda,
Quando da l'Aquilon superba stride;
Quando battendo l'una e l'altra sponda,
Le giunture del legno apre, divide,
E in un punto le ricche merci affonda,
E la misera gente insieme uccide;
Onde si vede poi per l'ampio mare
Ben raro nuotator l'onde solcare.[1]

Oltre a queste Stanze, conosciute sotto il nome di Aretusa, altri poemetti aveva scritto Bernardino Martirano, dei quali, al solito, si è smarrita ogni traccia. Di queste medesime, che furono stampate in una *Raccolta di Stanze di diversi Autori*, lo Spiriti non aveva notizia; poichè lasciò scritto, che delle fatiche di lui niuna per le stampe alla posterità fece passaggio.[2] Rimangono bensì i titoli degli altri componimenti, dei quali uno descriveva gli amori di Polifemo con Galatea, e di cui l'Egizio, nella Vita del Quattromani, afferma ch'era di un sessantanove stanze, e ch'egli stesso ne possedeva il manoscritto. Il Bembo lo ebbe tra mani, e lo restituì al Martirano, che glielo aveva mandato a leggere con la seguente risposta: « Ho volontieri veduta la vostra operetta, la quale mi è paruta molto piena d'invenzione e d'ingegno, e stimo ch'ella porgerà pia-

[1] *Delle Stanze di diversi Autori*, nuovamente mandate in luce, alla Nobilissima signora Camilla Imperiale, parte II. — In Vinegia, appresso i Gioliti, MDLXXX.

[2] *Memorie degli Scrittori cosentini*, raccolte da Salvatore Spiriti dei Marchesi di Casabona, patrizio ed accademico cosentino. Napoli, 1750. — Vedi Bernardino Martirano.

cere a chiunque la leggerà, siccome sogliono fare tutte le cose vostre. Ho notato in essa alcune cosette di poca importanza, più per satisfazione di V. S. che per altro, delle quali ella farà quel conto che le parerà, e non più. »[1]

Tra le parole che il Bembo appuntava, ci era il verbo *incagno*, usato nel dialetto calabrese in significato di attristarsi con isdegno, e che il Martirano si era preso l'arbitrio d'introdurre nella lingua italiana. Sarà stato cotesto arbitrio un tentativo di giovarsi di alcune parole vive del dialetto per esprimere alcuni concetti con più efficacia, perchè in lui certamente non poteva essere effetto d'ignoranza della lingua italiana. Imperocchè noi anzi sappiamo che a casa sua tenevansi adunanze letterarie, e che egli vi si mostrava assai studioso e zelante dei Classici. Al qual proposito il Ruscelli, nelle brevi annotazioni a' *Fiori di rime*, ragionando di quel sonetto del Guidiccioni « Mai vidi Amor le non più viste e tante » ecc., dice: « Io mi ricordo che in casa della benedetta memoria del segretario Martirano in Napoli, un poeta novello, avendo in un suo sonetto posta la parola *mai* negativa per se sola, avendogli il segretario detto ch'era errore, e che nella lingua nostra non si trova che *mai* sia voce negativa, senza una delle parole *non* o *no*, *nulla* o *niente*, *nessuno* o *niuno*; colui si fece forte coll'autorità di questi versi del Guidiccioni. »

Più ampî ragguagli intorno agli scritti del Martirano ho trovato nelle Stanze, che a lui dedicò il Tansillo,

[1] Bembo, lett. 6ª, lib. XI, vol. 3, sotto la data di Roma del 15 febbraio 1556.

poeta degno di esser più conosciuto e pregiato di quello che non sia. Ivi di fatti ho trovato menzione di un altro componimento, intitolato *Ismenia e Simene*, del quale non fece motto nessun altro, almeno ch'io mi sappia, non escluso lo stesso Spiriti, che veramente non usò molta diligenza nelle sue ricerche. Ecco tutte le prime Stanze, dove il Tansillo parla del Martirano, che sono poco note anch'esse:

« Mentre più satio degli honor, che altiero,
Che ingegno e man vi procacciaro insieme,
Voi col piè vi furate, e col pensiero
Al gran peso real, che sì vi preme:
E 'l secondo morir sovra il primiero
Temendo, che sì poco hoggi si teme,
Vi fate con alte opre, e con bei studi,
Contra il tempo homicida eterni scudi;
Da giovenil vaghezza persuaso,
Che cerchi honor di man più, che d'ingegno,
Io fuggo da le donne di Parnaso,
Con cui vissi talhor quantunque indegno;
E dato in preda a la fortuna, al caso,
Che in ogni parte, e più ne l'onde han regno,
Di giorno in giorno al mar la vita credo,
Dietro a l'insegne del mio buon Toledo.
Voi nel sen de la bella Leucopetra
A l'humil cura d'ogn' intorno chiusa,
Lieto cantate con la nobil cetra;
E con voi canta l'una e l'altra Musa;
Com'ella amando si trasforma in pietra,
E in fior Narciso, e in lacrime Aretusa:
Temprando là dove la fonte nacque
E le corde e le voci al suon de l'acque.
Hora cantate Ismenia, et hor Simene,
E fate altrui veder come ambi al vento
Si dan fuggendo le paterne arene,

Di Croton l'una, e l'altra di Tarento:
Come mille perigli, e mille pene
Passando, alfin dopo lungo tormento
Giungon già salvi a i lor lidi redutti
Del disperato amor securi frutti.
Hor le conche marine, che già furo
Case di pesci, in riva al mar scogliete:
E senza ferro, e senza penna il muro
Scolpite d'alte imagini e pingete;
Per dar al secolo nostro, et al futuro
Stupor: e al bel lavor mentre intendete,
Forse voi stesso vi meravigliate
De l'alta meraviglia, ch'altrui date.
Hor spatiate per l'arsiccia falda
Del gran Vesevo, e la sentite sotto
I piè del vecchio ardor quasi ancor calda:
E mirando il terren tanti anni cotto,
Et hor fiorito; il fuoco onde vi scalda
Amor, prendete speme, che condotto
Vedrassi anch'egli al termin suo talhora,
Poi c'hebbe fin sì alto incendio ancora.
Hor lungo il mar vagate, ove più sodo
Sentier fa l'onda, che l'arena indura:
Cercando col pensier qualche bel modo
D'alzar gli amici e gli altri, che Natura
O virtute con voi di degno nodo
Strinse; e benchè ogni noia et ogni cura
Quando ivi entrate, sian da 'vi bandite,
Quest'una vien con voi dovunque gite. »[1]

Ed ecco nelle Stanze del Tansillo la dipintura di quel robusto ingegno di Calabria, che fu il Martirano: eccolo nella fiorita campagna che costeggia il mare, su

[1] *Stanze del Tansillo,* all'Eccellentissimo signor Bernardino Martirano, nella Raccolta citata di *Stanze di diversi Autori,* pag. 133-34-35.

l'arsiccia falda del Vesuvio, intento a scrivere versi con la gloriosa mano impressa di calli fattigli dalla spada, non meno che dalla penna;[1] e cantar le ninfe della sua villa, la bella Leucopetra trasformata in pietra, ed Aretusa, ed Ismenia; quest'ultima, forse ninfa della Magna Grecia, rimembranza della sua terra natale, della feconda e profumata terra che si distende da Cotrone a Taranto: e poi coglier conchiglie nell'amenissimo lido, ed istoriarne per diletto le mura della sua casa, dove ha ospitato il Cesare moderno, pensando, non senza interna soddisfazione, ch'ei quella casa lascerebbe in retaggio alla sua Cosenza; legato di devozione e di gloria di un illustre concittadino.[2] Povero Bernardino, e non ti balenò alla mente la dura tirannide che sovrastava alla tua patria, da parte di quegli Spagnuoli che tu avevi sostenuto col consiglio e con la spada; nè il lungo oblìo, in cui ti avrebbero lasciato i tuoi concittadini ed eredi!

Forse caldeggiando l'ingrandimento di Spagna, e l'ambiziosa idea di una monarchia universale, fomentata dai nostri scrittori [3] sino all'infortunato Campa-

[1] « S'altri, che voi le mie rime leggesse,
O Martiran, cui non pur Febo tenne,
Quando vi fûr le man di calli impresse
Da le spade non men, che da le penne. »
Tansillo, loc. cit.

[2] Vedi il *Ragguaglio di Cosenza e di trentuna sue nobili famiglie*, scritto da fra Girolamo Sambiasi cosentino, con l' aiuto delle scritture del sig. Pier Vincenzo Sambiasi, cavalier cosentino, pag. 106. — Napoli, 1639.

[3] Ecco come un poeta cosentino, il Salerni, scriveva per le feste che faceva celebrare a Cosenza il Duca d' Arcos:

« . . . . . sic affore vates
Praedicunt, talemque canunt per saeva futurum

nella, ei si riconfortava della soggezione napoletana, che sarebbe stata insensibile, quando fosse divenuta comune a tutti gli altri Stati. E forse lui fecero più scusabile l'insolita possanza, che Spagna s'era acquistata; ed un mondo nuovo aggiunto al suo dominio, e la corona imperiale toccata in sorte all'erede della monarchia spagnuola, e soprattutto l'animo fermo ed ambizioso di Carlo V. Ma il ritiro di San Giusto dovette scemargli quella fede, ed il regno di Filippo II dovette farlo accorto del grave errore, che sotto ad una dominazione straniera si possa vivere onorati e felici. Queste riflessioni che vengono in mente a noi, lontani di tre secoli e più da quei tempi, non potevano facilmente occorrere allora, quando pressochè tutti si eran fatti capaci che all'Italia non restava se non che scegliere fra la protezione spagnuola e la francese. Uomini valorosi ed agguerriti, condottieri esperti e famosi ce n'erano pur troppo; mancava però la coscienza della propria forza, e la fede nei proprî destini. Il Macchiavelli, il quale primo cercò di creare cotesta coscienza e cotesta fede, piuttosto che uno storico ed uno statista, ch'esprima i fatti ed i voti dell'età sua, si dee reputare quale un profeta dell'avvenire. Da qui derivava la stima che i contemporanei ebbero di Bernardino Martirano, che fu il più caldo fautore della monarchia spagnuola, ed il precursore del Campanella; se non che di lui

Praelia fatidici te Carole, subdita qualem
Vidit Alexandrum tellus, cum solis utrumque
Magnanimus victor limen sibi subderet armis,
Aut quales rerum dominos suspexit Julos. »
Op. cit., lib. IV.

più operoso. Non pure gli Spagnuoli stanziati a Napoli, tra i quali assai lo ebbero caro Pietro Toledo e Ferrante Carafa; ma i Napoletani stessi gli furono larghi di ammirazione e di affetto. Amollo più di tutti Giano Anisio, dotto e buon vegliardo, cui il Martirano soleva chiamare padre, e che appartenuto all'Accademia pontaniana, rivedeva volentieri a casa di Bernardino rivivere quasi i diletti convegni di tempi migliori. E lo Spiriti riferisce il frammento di un invito, che il Martirano fa all'Anisio nella sua villa di Leucopetra, pieno di affetto sinceramente sentito.[1] Dei versi a lui indirizzati dai due più celebri poeti napoletani, Bernardino Rota e Luigi Tansillo, abbiamo fatto parola di sopra. Un altro di minor fama, ma pure contemporaneo, Mario di Leo, ne scrive con pari ammirazione.[2] Ed il fra-

[1] « Te sine nostra suos moerens it Nympha per agros,
Squallida crudeles et vocat usque deos.
Te nostrae Lauri, te nostra arbusta morantur,
Et fagi, et pinus, et vocat omne nemus.
Quin Arethusa etiam curarum oblita suarum
Per te turbatis in mare currit aquis.
Eructat scopulos flammanti Vesvius ore,
Cessantemque altis vocibus increpitat.
De me quid dicam? qui te noctesque diesque,
Afflictus, lugens, et voco et excrucior.
Quare age Leucopetram longo post tempore Anisi
Visas, et tecum gaudia cuncta feres.
Quod si te morbus pergit, tristisque podagra
Laedere, tristitiae non modus ullus erit. »

La villa di Pietrabianca era vicina a Portici, come si vede dalla descrizione che ne lasciò il P. Giannattasio nel suo *Ver Herculanum:* « Prope a porticu nobilis villa est, quae ab albo saxo graecum nomen obtinuit. »

[2] Nel poemetto intitolato *Dell' amor prigioniero,* e dedicato

tello Coriolano, riferendogli i pareri dati dai letterati romani, lo loda sì dei poemetti italiani, come della prosa latina. I due fratelli, rara ed invidiabile coppia, tenevano un carteggio continuo, per lo più in latino. Delle lettere di Coriolano, alcune almeno rimangono; di quelle di Bernardino, nessuna; ma l'Anisio ed il fratello, giudici competenti, paragonavano il suo stile a quello di Cesare.[1] Parco, veloce, infaticabile, doveva imprimere nelle sue lettere lo slancio dell'anima e del carattere.[2]

Nella vita privata Bernardino Martirano fu uomo eccellente; buon marito, non ostante le continue gelosie della moglie; buon fratello,[3] benefico con tutti, spe-

a Donna Maria Cardona, Marchesana de la Padula, dice così:

« Potrebbe il Martiran se col bel canto
Non fusse altrove e con l'ingegno accinto,
Poichè veste di Febo il sacro manto,
E porta di bei rami il capo cinto;
E se la mente rivolgesse alquanto
Da' secreti pensier di Carlo quinto,
Vostr'opre udir faria dal Mauro a l'Indo,
E risonar di voi Parnaso e Pindo. »

[1] « Heri noctu, secunda vigilia, tuae mihi litterae afferuntur: alteras latinas elegantissime exaratas acceperam pridie a Parcidio Beneventano. Erant forte mecum Anysius, et Honoratus. Quid dicam quantae admirationi fueris utrisque? Denique te Caesari compararunt. » — *Epist. famil.*, pag. 11.

« Nunquam verbis explicarim, quanta me voluptate perfuderit epistola tua: tum quod te convaluisse significabat, quod unum praecipue cupiebam: tum quod (dispeream nisi loquor quod sentio) nil vidi salsius. Quid si ocio abundares? » — Ibid., pag. 14.

[2] Ad Esiandro scriveva: « Frater meus (nostin') ille ἀκάματος in scribendo magnus cessator factus est. » — Ibid., pag. 30.

[3] « Respicies — gli scrive Coriolano avendolo saputo ammalato — si cogitaris te stante, nos non casuros: nutante (quod Di prohibeant) eversurum iri. » — Ibid., pag. 22.

cialmente poi coi Cosentini e con gli amici. In una lettera Coriolano gli scrive una raccomandazione per un giovane cosentino, e gli adduce tra gli altri titoli che il giovane ha alla sua protezione, quello di esser cosentino, e di appartenere ad una famiglia di amici. Il giovane di egregia indole, ma oscuro, che allora veniva raccomandato, era Bernardino Telesio, quegli appunto che doveva accoppiare indissolubilmente il suo nome all'Accademia cosentina, e far dimenticare i suoi predecessori.[1] Di lui parleremo più avanti assai largamente, perchè al rinnovamento da lui introdotto mira principalmente il nostro libro: diamo intanto qualche altro cenno intorno a men conosciuti scrittori, per compiere, il meglio possibile, l'abbozzo che ci siamo proposti di delineare dell'Accademia cosentina.

Due allievi del Parrasio son degni pure di menzione, Pietro Cimino, che si mutò in Giano Pierio, e Carlo Giardino di Malito, borgata del Cosentino, che lo udì a Roma. Il Cimino pubblicò i cinque libri *Dell'arte grammaticale di Flavio Sosipatro Carisio:* libri che lo Spiriti dice scoperti dal Parrasio stesso, e pubblicati dal suo scolare. Dove abbia attinto la notizia di questa scoperta, non so; imperocchè Giorgio Patricio, nella edizione di Basilea del 1551, dice che l'esemplare di questo gram-

[1] « Thilesius iunior, etiamsi non patruum Thilesium haberet: ob suam indolem, et egregias virtutes nobis charissimus esse debebat. Adde quod civis est: et ab illa familia, cum qua consuetudo nobis veterrima intercessit. Eum si tibi commendem, videar iniuriam nostrae cum Thilesiis amicitiae facturus, tum etiam tuae consuetudinis oblitus: tantum te admoneo quicquid huius causa feceris: te in Thilesii nepotem, in iuvenem egregium, in civem, in nostri quam amantissimum collaturum. » — *Epist. famil.*, pag. 8.

matico, di cui crede irrefragabile l'autenticità, si trovava appresso Girolamo Seripando, a testimonianza di Giovanni Cimino.[1] Salvochè dunque al Seripando non l'avesse dato il Parrasio, la scoperta non regge. Il Cimino poi, nel dar fuori codesti libri grammaticali, vi mise in fronte una prefazione in forma di lettera, che fu tolta via nella seconda edizione del Manucci.

Non per opere pubblicate, ma per essere stato allievo del Parrasio, e lodato dai contemporanei come dotto nella letteratura greca e latina, si menziona Carlo Giardino, il quale, stando alla testimonianza del Barrio, avrebbe pure professato belle lettere a Roma.[2] A loro, ed ai due Cesarî, Giovanni Antonio, e Giovan Paolo, di cui quest'ultimo professò pure rettorica a Roma, nocque la fama più illustre dei loro compatriotti; come a Giambattista d'Amico, a ventisette anni già erudito nelle lettere latine, greche ed ebraiche, e fatte le prime prove con un'operetta *Sul moto dei corpi celesti*, troncò la fama e la vita ad un tempo il pugnale sconosciuto di un invidioso, che lo spegneva a Padova nel 1538.[3]

[1] « Exemplaria per Italiam bina tantum fuisse, ex aliorum scriptis colligo. Unum Neapoli, quod a Hieron. Seripando eius urbis patricio asservari Joan. Cyminius cosentinus testatus est. » — *Artis gram.* Flavii Sosipatri, libri quinque. Basileae, 1551.

[2] Un giovane di venticinque anni, nativo di Cropani, un tal Francesco Grano, ad istanza di Francesco Orsini e sotto gli auspicî del Cesario, scriveva a Roma un breve poemetto: *De situ, laudibusque Calabriae, deque Arochae Nymphae metamorphosi*, dove non dubita annoverare il Giardino insieme col Parrasio e col Telesio, come gloriosi figli di Cosenza:

« Parrhasius, Jardinus, in his Thilesia proles. »

[3] Il Mazzuchelli riporta l'iscrizione postagli da un amico, ed un distico, dal quali si desumono le notizie da noi riferite.

« Joanni Baptistae Amico consentino, qui cum omnes libera-

Celebre, benchè per altra via, che quella delle lettere, divenne un altro cosentino, voglio dire il Cardinal Parisio. Figlio di Ruggiero Parisio e di Covella di Francia, ei nasceva a Cosenza il 1473, tre anni dopo del Parrasio, il quale apparteneva ad una famiglia dello stesso nome, che probabilmente in origine fu la stessa. Più obbediente forse del Parrasio, ei applicossi agli studî di giurisprudenza, che allora, come ora, dovevan fruttare più lucro e più onore, che non quelli delle lettere, stimati inutili ed infruttuosi. Sposò quindi Gismonda Tarsia, dalla quale ebbe un figliuolo a nome Ruggiero. Perdè per morte precoce e moglie e figlio; onde addolorato vivamente lasciò tutto il suo ad amministrare al cognato e partissene di Cosenza. Professò dritto a Padova, a Bologna ed a Roma; ed a Bologna ebbe a successore l'Alciato.[1] Fu creato uditor di Camera, poi vescovo di Fusco e di Anglona, ed in fine Cardinale di Santa Balbina. Paolo III mandollo insieme col Polo legato al Concilio di Trento, per rafforzare l'autorità di quell'assemblea, ed il Pallavicini lo dice famoso

lium artium disciplinas, miro ingenio, solerti industria, incredibili studio, latine, graece, atque etiam hebraice percurrisset feliciter; ipso adolescentiae, suorumque laborum, et vigiliarum cursu pene confecto, a sicario ignoto, litterarum, ut putatur, virtutisque invidia interfectus est. N. F. amico optimo, studiosiss, omnibus, totaque civitate patavina moerente tristiss. » — P. A. 1538.

« Praemia quae referunt aliis, vitamque perennem
Virtutes, uni huic causa fuere necis. »

Gli scrittori d'Italia del Conte Giammaria Mazzuchelli bresciano. — Vol. 1, parte II, pag. 627.

[1] Possedendo alcuni documenti inediti che risguardano la venuta e la dimora del Parisio a Bologna, credo doverli riportare in una appendice in fine.

nella scienza legale, nella quale aveva difatti pubblicati a Padova quattro volumi di Consulti. Il Sarpi attesta che dallo stesso Papa fu mandato, insieme col Cervino, per sollecitare un abboccamento con Carlo V, ed indurlo a conceder lo Stato di Milano ad Ottavio Farnese, suo nipote, e marito di Margherita d'Austria, bastarda di Carlo.

Oltre a cotesti mandati, esercitò altri incarichi, e così non ne avesse esercitati alcuni! Fu investito della segnatura di Grazia, e creato giudice del Tribunale d'Inquisizione. Cotesti ufficî, e l'aver compro per diciottomila ducati il grado di Uditor di Camera, io sarei però disposto a perdonargli per aver egli avuto il coraggio di opporsi nel Concistoro al volere di Paolo III, che divisava investire il proprio bastardo Pier Luigi Farnese dello Stato di Parma e Piacenza. Glieli perdonerei poi più volentieri, se fosse vero quel che rapporta Bernardino Bombini, che per tal resistenza fosse fatto morir di veleno, e che gli fosse succeduto il Pontefice; ma ciò non è comprovato chiaramente, benchè il fatto non fosse difforme dalla consuetudine della Curia romana. Morì di settantadue anni, e fu sepolto nella chiesa di Santa Maria degli Angeli alle Terme, dove Flaminio Parisio, vescovo di Bitonto, gli fe' inalzare un monumento. Ebbe a discepoli, tra gli altri, il Cardinal di Lauro, e quell'Ugone Buoncompagni, che poi fu papa Gregorio XIII, e ch'egli aveva calorosamente raccomandato al Senato di Bologna.[1] Nonostante i difetti dello stile, e l'avvolgersi intorno allo stesso

[1] Vedi i Documenti in fine dell' opera.

argomento a guisa di meandro, che gli rimprovera l'Alciato, i suoi *Consulti*, e i *Commenti su le Decretali* gli danno un posto onorato nella scienza del Diritto. Più alto sarebbe forse salito, se non gli si fosse attaccata all'animo la cupidità degli onori, e non l'avesse tentato il barbaglio della porpora. Ma egli, che, per la morte della moglie e del figlio, aveva saputo rinunziare agli averi, non seppe poi per la scienza rinunziare agli onori. Qual divario tra lui e Bernardino Telesio! Se non che il Parisio volle essere Cardinale, e il Telesio si contentò di rimaner filosofo.

Finita la prima metà del secolo decimosesto, si era pressochè dileguata tutta quella gloriosa generazione di uomini, che aveva illustrato, a paro delle piu nobili città, la terra calabra, e specialmente Cosenza. Un'altra generazione si maturava intanto nel silenzio degli studî a continuare l'eredità di gloria tramandata dai predecessori. A capo di questa seconda generazione grandeggia Bernardino Telesio. E poichè nella storia avviene come in natura, dove il moto che fanno i gravi all'ingiù non solo si propaga nella caduta, ma si accelera e si accresce di continuo; così una generazione si profonda negli studî più addentro dell'altra che l'ha preceduta: è l'onda sorvegnente che incalza e soverchia l'onda che le va innanzi.

Bernardino Telesio nacque a Cosenza, il 1509, da Giovanni Telesio, ed Elisabetta Tarsia, ambedue di nobili schiatte cosentine.[1] La famiglia dei Telesî, che probabilmente tolse il nome da un paesetto

[1] Il P. Sambiasi nel ragguaglio di Cosenza, già citato, ri-

ch'era posto sotto la loro signoria,[1] vanta una nobiltà che risale fino agli Svevi. Fin dal 1201 un Pietro di Tilesio fu cameriere dell'Imperator Federigo; e nel 1251, regnando Corrado, un Guglielmo Tilesio era signore

porta un sonetto su le famiglie nobili cosentine, da lui attribuito a Bernardino Martirani, dove figurano i Telesî ed i Tarsia:

« Ecco i figli di Crate antichi e buoni
Maurelli, Migliaresi e Martirani,
Longhi, Rocchi, Materi, e Quattrimani,
Tilesi, Longobucchi, e Filraoni.
Son co' Sirsali cavalieri a sproni
Sambiasi, Carolei, Tarsi e Marani,
E questi, che già fûr Napoletani,
Sanfelici, Gaeti, e gli Scaglioni.
I Cavalcanti venner da Fiorenza,
E da Perugia vennero i Beccuti,
I Britti et i Caselli da Rossano.
Queste son le famiglie di Cosenza,
Ch'illustran questi monti, e questo piano,
E fûr i primi a portar lancie e scuti. »

[1] Da un manoscritto *De rebus consentinis*, che il P. Sambiasi attribuiva, forse a torto, a Bernardino Martirani, questi cavò alcune notizie particolari su la famiglia dei Telesî: e tra le altre questa della loro origine:

« Unde ad nos se transtulerint Tilesii compertum non habeo. Sunt qui Telesia civitate, cuius dominatu multos per annos potiti sunt, orlundos autument, quod non longe abest a ratione, nam praeter alla argumenta, quae non levem huius rei fidem faciunt, prius de Telesia dicebantur, postea ut politioribus auribus satifieret, Tilesios se trasnominarunt. »

Con questa notizia rinverga la menzione che il Barrio fa di un paese di questo nome, a poche miglia dalla moderna Amantea:

« Corica, promontorium prominet, Tylesium olim dictum, abest ab Amanthea milliario. Est et Intus Tylesium oppidum, Agellum nunc dictum, edito loco situm, et eiusdem nominis fluvium, distat a freto; m. p. IV; a Corica III. » — *De antiquit. et situ Calab.*, lib. II, pag. 185.

di Sant'Angelo, e di Seminara.[1] Nè fu sola nobiltà di corte, e di castella la loro; chè un Niccolò Telesio, dal qual ceppo comincia la discendenza con serie certa di lor famiglia, scrisse in versi eroici le lodi di Venezia: e più chiaro divenne poi Antonio, zio ed educatore del nostro Bernardino.[2] Ma a lui non dieder fama gli antenati, e pochi oggidì sanno quali titoli ebbero in corte, e quali castelli e feudi possedessero: tutti bensì sanno chi fu Bernardino, e da lui ebbe nome non pure la famiglia; ma l'Accademia, a cui appartenne, e la città dove nacque. Vero è che l'ingenuo P. Sambiasi mette una restrizione alla sua fama, e dice « che se, come non contento della via comune ed usata, volle colla vastità del suo mirabile ingegno insegnare una nuova filosofia, così avess' egli atteso a fondare, et a confermare l'antica, sarebbe senza fallo uno de' più chiari scrittori d'Europa: » volendo quasi dire che sciupò l'ingegno per essersi sviato dal diritto cammino; ma i frati son sempre frati, e pur quando hanno la buona intenzione di lodare, piglian dei granchi.

Tornando al giovinetto Bernardino, ei seguì suo zio, eccellente latinista, e non mediocre poeta, che insegnava a Milano: seguillo anche poi a Roma, dove fu chiamato ad insegnare nel 1525. Se non che il zio, fatto canonico di San Giberto, rimpatriò; ed egli invece, allettato forse da maggiore comodità di potere studiare,

[1] Vedi il P. Sambiasi, op. cit., pag. 197-203.

[2] Anche questa notizia è data nel manoscritto citato: « Prior ex quo gentis series per gradus duci potest fuit Nicolaus Tilesius, qui heroicis carminibus bene magnum de Venetiarum laudibus opus concinnavit. » — Questi fioriva il 1376.

vi si fermò, e vi si trovava quando i lanzichenecchi la misero a sacco. E Bernardino fu imprigionato: perchè non si sa; forse perchè tutti quelli che tenevano pel Pontefice, e pei monsignori, non gradivano a quell'esercito, che non valeva certo meglio di loro. Vi stette due mesi, e fu liberato per intercessione di Bernardino Martirano, che, come abbiamo visto, vi era andato col Borbone. A questa congiuntura io riferirei quella lettera di raccomandazione che Coriolano Martirano scrisse a suo fratello a favore del giovanetto Telesio. Dopo sprigionato, Bernardino, ristucco delle agitazioni di Roma, andò a Padova, dove applicossi con tutto l'animo alla filosofia ed alla matematica: alla prima, sotto la guida di Girolamo Amalteo; alla seconda, sotto quella di Federico Delfino. E se vogliamo stare alla testimonianza di Giovanni Imperiale, nelle matematiche, e particolarmente nell' ottica, profittò moltissimo, e vi scoperse cose nuove.[1] Dottoratosi a Padova, tornò subito a Roma, volgendo in mente il disegno di rinnovare la filosofia, dilungandosi dalle vie aristoteliche ch'erano le battute dalla gran folla dei filosofanti. Forse lo studio della matematica, e la osservazione dei fenomeni ottici, ai quali si era con singolare studio addetto, lo spingevano a tentar nuovi sentieri. Se ne aperse con alcuni

[1] « Telesius a militibus captus, bimestre carceris incommodum pertulit, donec Bernardini Martirani civis sui, principis Aureliani, Borbonio nuper defuncto subrogati a secretis, patrocinio est exemptus. Ab hoc infortunio romanum exosus coelum ad patavinas se contulit Athenas, ubi sedulo Mathematicarum addictus studio, ac potissimum opticae, nova, inexcogitata, imperscrutabilia prope quamplurima detexit. » — *Musaeum hist. et phys.* Joannis Imperialis, pag. 79. Venetiis, 1640.

amici, tra i quali sappiamo esserci stati Ubaldino Bandinelli, che poi fu vescovo di Montefiascone, e Giovanni della Casa, più celebre ancora, che poi fu arcivescovo di Benevento. Entrambi lo incoraggiarono ad accingervisi; ma non erano in filosofia di autorità sufficiente a farvelo risolvere; nè mancarono altri, che o nel distornassero, o anche ne lo canzonassero. Nel Telesio d'altra parte l'ardimento non si discompagnava dalla modestia, e voleva ad ogni costo discorrere prima con qualche filosofo autorevole le ragioni della sua risoluzione. Gli ricorse alla mente uno, la cui franchezza gli era già nota, Giovanni Maggio, peripatetico di conto, ma non arrabbiato, nè scortese, come la più parte dei suoi confratelli; anzi credo che fosse stato amico di Giovanni della Casa, come parmi di raccogliere da una lettera del Casa stesso a Pier Vettori; nel qual caso egli stesso gliene avrebbe potuto procurare la conoscenza.[1] Il Maggio lo accolse con modi garbati, e più giorni l'ospitò, e durante questo soggiorno in continui colloquî udì e considerò i principî nuovi, senza sgridare nè biasimare il filosofo novatore. Il Telesio con gran semplicità, e con pari soddisfazione, racconta questo viaggio e questi ragionamenti avuti col Maggio, confessando che altri lo avevano prima bruscamente cacciato, e per giunta gli avevano prognosticato che altrettanto avrebbe incontrato a Brescia. Due documenti rimangono di questo singolare viaggio: uno, la narrazione del Telesio stesso nel Proemio che premise alla prima edizione della sua opera; l'altro, una lettera del Quattromani al Telesio,

[1] Vedi lettera del 1° settembre 1554, a Pier Vettori; e lettera del 25 giugno 1553, a Girolamo Quirino.

che nel tornare di Brescia si era soffermato a Bologna.[1] Dalla lettera anzidetta di Sertorio Quattromani si ricava la data precisa di questo viaggio, che fu nel settembre del 1563. Allora il Telesio aveva dunque in pronto i libri *Sulla natura delle cose*, che però non furono pubblicati se non due anni dopo; e non tutti, ma i primi due, nè questi abbastanza puliti. Quale impedimento ne lo abbia rattenuto, non si sa, perchè ei non lo dichiara; ma dà per certo, che aveva a quel tempo già bella e composta tutta l'opera non solo, ma i commentari speciali, che poi furono stampati a parte. Pubblicando questi due primi libri soltanto, ei volle tastare

[1] « Madium Brixianum adire, et consulere visum est, quem et in philosophia excellere videbamus, et cuius mihi lamdiu animi ingenuitas innotuerat, ut si a praestantissimo viro cogitationes meae non improbatae forent, nequaquam supprimerentur illae, sin minus, errores intuitus meos, quod reliquum vitae esset, et ipse Aristotelem suspicerem, venerarerque. Brixiam, itaque ad Madium profectus, et itineris mei exposita ratione, nequaquam ille, quod multi fecerant, et quod facturum et illum minitati fuerant, inauditum reiecit, at summa diligentia plures dies, quibus apud illum fui, et summo cum animi tranquillitate et audii et perpendit omnia; principia nihil improbavit, et quod non e principiis flueret, videre nihil potuit. » — Bernardini Telesii consentini, *De natura rerum iuxta propria principia,* liber primus et secundus. Romae, 1565, Proemium.

Ecco ora la lettera del Quattromani in data di Roma a 22 di settembre 1563: « Io non fo troppo schiamazzo, che l' opera di V. S. sia riuscita secondo il desiderio dell' animo suo; perchè io sempre ebbi per fermo, che non potea esser di meno; et quella cosa, che agli altri è nuova, a me è vecchia di mille anni: pure me ne rallegro oltremodo, perchè questi filosofi romani s'immaginarono, che il Maggio non sarebbe mai concorso con lei, et l'affermavano securamente; et hora sono rimasi tanto arrossiti, che non ardiscono di comparere fra gli uomini. » — A Benardino Telesio a Bologna.

la pubblica opinione, e saggiare se potesse continuare la stampa, ovvero ritrarsene; contenendo questi quasi le fondamenta, su cui s'impianta tutto il rimanente edificio.[1]

A simiglianza dei più savî riformatori, il Telesio non pose mano alle innovazioni, se non dopo pazienti indagini, ed in età assai provetta. Alle ipotesi avventate e malferme preferì il lavoro lento della critica, e la via regia e sicura della sperienza. Fattosi familiare con le opere di Aristotele, e cercato di rendersene conto, imprese a fronteggiarlo soltanto dopo avervi lungamente meditato sopra. Dottoratosi a Padova verso il 1535, noi lo vediamo proporre la nuova dottrina nel 1563; ed allora neppure aveva tutto ordinato e forbito. Inclinato da giovanetto alle solitarie meditazioni, come nei primi anni si era ritirato in un monastero di frati di San Benedetto, lontano dalla frequenza degli uomini, e dal consorzio dei congiunti, per poter meglio investigare i segreti della natura; così più tardi ne continuò la ricerca in un amenissimo podere posto alle rive del fiume Coraci. Nella solitudine, intento alle meraviglie della divina, della inesauribile natura, ne assaporava riflessa nell'animo la non turbata pace. Qua e là nelle sue opere si rinviene qualche traccia delle osservazioni fatte su quelle sponde fiorite, o nel vertice di qualche montagna della Sila. E furon gli anni più lieti,

[1] « A multis reiectus impedimentis, quae me usque adeo retardant.... nec commentarios reliquos aedere licuit, nec integrum de natura opus, sed primos tantum libros, eosque non satis perpolitos, ut quid de illis sentiant homines videam. » — Telesii, op. cit., loc. cit.

finchè domestiche sventure non crucciarono amaramente lo scorcio della vita del filosofo.

A Roma proffertogli da Pio IV l'arcivescovado di Cosenza, lasciato vacante dal Gonzaga, il 1565, ei lo rinunziava modestamente, ed otteneva dal Pontefice, a lui benevolo, che fosse conferito a suo fratello Tommaso, il quale, diceva Bernardino, n'era più degno di lui. Egli sposava Diana Sersali, di nobile casa cosentina, che però perdè immatura di età. N'ebbe figli: quanti, non potrei dire sicuramente, perchè il Niceron, che gliene dà tre, si contraddice, o almeno si esprime male. Dei tre difatti, a suo dire, due morirono bambini; un terzo fu trucidato da un assassino. E fin qui sta bene: dove il conto non torna, è nell'altro che gli fa rimanere, ed a cui il Telesio affida l'amministrazione dei negozî caserecci.[1] Donde sia venuto quest'altro, non appare, nè il Niceron si dà la pena di ricercarne. D'altra parte, se i figliuoli del Telesio fossero stati tre, niuno gli sarebbe sopravvissuto, ed appresso vedremo, come due scrittori cosentini, e contemporanei, ed amici del nostro filosofo, parlano espressamente dei figli superstiti. Il Campanella anzi, oltre alla testimonianza di questi altri due, che sono il Quattromani ed

[1] « Diane Serisali, qu'il épousa, lui donna trois fils, dont deux moururent dans l'enfance, et un troisième fut tué par un assassin dans la force de son âge, du vivant de son père.

» Cette femme étant morte après quelques années de mariage, Telesio ne vit pas plus tôt le seul fils qui lui restoit, en âge de se charger de ses affaires domestiques, qu'il se retira à la campagne, ec. » — Niceron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, tom. XXX, pag. 107, Paris 1734.

il d'Aquino, ci fa sapere il particolare, che i figli del Telesio erano d'ingegno assai tardi.[1] L'Imperiale finalmente conta, che da un figlio il Telesio fu trasferito a Cosenza, quando egli già vecchio era istupidito. O dunque non erano morti bambini, o erano più di tre: di qui non s'esce. Di uno, che fosse stato atrocemente assassinato, è certo; e ce ne avanza un testimonio irrefragabile nella lettera di Antonio Persio a Giovanni Michelio.[2] Da questa morte il Telesio rimase sopraffatto ed accasciato, molto più per essere questa succeduta quando egli era in età inoltrata, e dopo provate tante altre sventure, tra le quali la morte del fratello e della moglie. Ma da questi lutti domestici volgiamo lo sguardo a più alti avvenimenti.

Benchè il Telesio avesse visitato moltissime città italiane, ed in alcune, come a Milano ed a Padova, avesse fatta non piccola dimora; dove però ebbe più amici, e più festevoli accoglienze, fu a Roma prima, e poi a Napoli; città nelle quali soggiornò lungamente. Senza dire, difatti, della prima dimora di Roma, quando ci andò la prima volta collo zio, ei vi tornò dopo laureatosi, e vi stette con qualche breve interruzione, fino al 1565, senza dubbio. Quivi, oltre all'amicizia dei più chiari uomini di quell'età, godette la protezione di tutti

[1] Campanella, *De sensu rerum*, lib. IV, cap. XIX.

[2] « Fecissetque ille omnino, si longior ei lucis usura contigisset, aut ex ingentibus illis molestiarum, ac perturbationis fluctibus, ex morte, filio quem unice diligebat, a sicario quodam illata, praesertim obortis, quibus extrema iam aetate est conflictatus, emergere unquam, ac se vindicare potuisset. » — Dedica dell'opuscolo *De usu respirationis*. Venetiis, 1590, apud Felicem Valgrisium.

i pontefici, che vi si succedettero. La soavità, l'eleganza de'suoi costumi lo facean chiamare la cetra dei cardinali, quasichè egli ne accordasse le dissonanze. Giovanni d'Aquino, nell'orazione che lesse agli Accademici cosentini, in morte di lui ricorda tutti i pontefici che lo stimarono, e gli fecero onore. « Quanto fu amato, egli dice, da Clemente VIII, nella corte del quale fu cresciuto? Quanto da Paolo III, così grande estimatore degli uomini letterati? Quanto da Marcello Cervino, il quale in quei pochi giorni, che visse papa, fu inteso dire, che aveva allegrezza, che potea beneficare il Telesio? Quanto da Paolo IV Carafa, et mentre che egli fu cardinale, et dopo che ascese al pontificato? Quanto da Pio IV de'Medici, il quale volendo dargli l'arcivescovato di Cosenza, egli per attendere ai suoi studi, et perchè diceva per modestia, che il fratello era più meritevole di lui, supplicò Sua Santità che havesse conferito quella gratia in persona di Tomaso Telesio suo fratello? Quanto finalmente da Gregorio XIII amato et favorito, il quale solea dire, che il Telesio era ornato non solo di molte lettere, ma di molta bontà? »[1]

Fra gli uomini di conto che lo pregiarono, ci erano i due più chiari cardinali di quell'età, il Bembo ed il Contarini; ed il più potente, il Cardinal Farnese, il quale ultimo, affermandosi un giorno che la dottrina telesiana non fosse vera, punse quei filosofi, non so se più boriosi od invidi, dicendo loro: « Ora che non ci è il

[1] *Oratione* di Gio. d'Aquino in morte di Bernardino Telesio, philosopho eccellentissimo, agli Accademici cosentini. — In Cosenza, 1596, per Leonardo Angrisano.

Telesio, tutti oppugnate le sue ragioni; ma come egli è presente, niuno fiata.[1] »

Quale fosse la sua vita a Roma, è facile immaginarlo non solo dalla stima che godeva appresso l'universale, ma dalla opinione che ne avevano i suoi concittadini medesimi, che gli erano intimi. Tutti sapevano la sua parsimonia, e la grande temperanza in tutto, fuorchè negli studî, dov'era ingordamente infaticabile. A proposito del Franchini ricordammo il genial convito, al quale, per mezzo di Coriolano Martirano, invitava tutti quanti i Cosentini, e fra gli altri il Telesio. Ora il Martirano, che conosceva le propensioni di Bernardino, risponde, che questi avrebbe risparmiato le imbandigioni, ma non così i libri.[2] Testimonianza di sobrietà tanto più sincera, in quanto che si trattava quasi di una festa di famiglia.

Più che l'indefesso studio, e la vita sobria e temperata che menava, gli procacciò l'universal benevolenza la bontà dell'animo. Indi tutti convennero col cardinal Sirleto nel chiamarlo il filosofo buono. Della qual bontà parecchie prove adduce il d'Aquino nella sua Orazione; prove non sospette, perchè proferite innanzi ai Cosentini stessi, che di leggieri avrebbero potuto convincerlo di falsità. Ed il d'Aquino ce lo rappresenta affacendato a comporre litigî, ed a cessare quei

[1] Id., op. cit., pag. 10.

[2] « Tylesius et si domi ventrem non habet, sumet foris mutuo aliunde. Utque tuis epulis parcat; non parcet libellis: eo animo venit, ut scrinia ipsa obliguriat. Denique tuorum carminum helluonem tibi adductum senties. » — *Epist. famil.* Coriolani Martirani, pag. 36.

malintesi, o quei malcontenti, che non di rado sogliono turbare la pace delle famiglie. Nel qual còmpito riusciva quasi sempre per la sua grande autorità, essendo in pari tempo dotato di molta dottrina nel cercare i modi più convenienti a finire le discordie, e di animo conciliante e persuasivo per farli trionfare. Egli stesso ne dava l'esempio, favorendo sempre la pace e la concordia, ed anteponendo al privato interesse il pubblico bene. I suoi cittadini n'erano tanto persuasi, che alle sue parole aggiustavano piena credenza, sapendolo per prova amico incrollabile del vero e del bene. Avvenne un dì, racconta il d'Aquino, che si doveva prendere il giuramento dal Telesio per cosa di momento, e gli fu usato il riguardo di dispensarnelo, credendoglisi sulla semplice parola: riguardo che gli Ateniesi avevano usato a Senocrate. Il motto ch'egli sovente ripete nelle sue opere, e che ha messo in fronte dei suoi libri su la Natura, di non amare, cioè, se non la sola verità, non era da lui proferito a fior di labbra, ma compendiava la regola della sua vita, sì nella speculazione, come nella pratica. Già senza questo amore potentissimo non è possibile il filosofare, e molto meno poi il rivoltarsi contro alle opinioni signoreggianti, le quali hanno sempre fautori numerosi, ed interessati a sostenerle. La società esige inevitabilmente il sacrificio di qualche cosa: talvolta della vita, tal'altra della fama; sempre del riposo.

Il Telesio si sobbarcò a questa necessità, e dopo la prima pubblicazione dei due libri *Sulla natura delle cose*, assaporò, col piacere di aver ridestato i filosofi dell'età sua, anche i primi frutti delle persecuzioni.

Digitized by Google

Primi a comprendere l'importanza di quelle innovazioni furono i Napoletani, sì per essere forniti di più vivace intelletto, come per la parentela che li legava al Telesio, napoletano anche lui. Fu quindi con plauso invitato colà a chiarire i suoi concetti, ad ampliarli meglio, a svilupparne le conseguenze, ed a rafforzarli con la viva voce. Ed ei tenne l'invito, ed andato a Napoli, in quella gioventù balda, e sempre vaga di novità, suscitò l'amore degli studî sperimentali, svolgendoli dallo studio aristotelico, e dalla tenace pedanteria dei commentatori. Napoli fu per lui il campo di battaglia aperto ed operoso; nel mentre Roma era stato il modesto ritiro, dove aveva continuato l'ardito disegno concepito a Padova, e maturato nei solinghi recessi della Calabria. L'attaccare Aristotele in nome della sperienza e della ragione, era impresa inaudita ed intentata non solo; ma tenuta impossibile a tentare. Ci erano state bensì difficoltà alla spicciolata mosse in nome dei principî platonici, o delle credenze cristiane; ma l'intero sistema niuno aveva immaginato di poterlo smuovere e rovesciare. Pochi anni prima codesti supremi principî, onde Aristotele aveva tentato di ricostruir la natura, erano stati di nuovo esposti e propugnati all'autorevole parola del più acuto, e del più dotto filosofo napoletano di quella età, voglio dire di Simone Porzio, il quale, benchè fosse dedito a raccogliere fatti nuovi, ed a farvi sopra più accurate osservazioni, tuttavia non sospettò neppure di dovere smettere le invalse spiegazioni del sistema della natura.[1]

[1] *De rerum naturalium principiis* Simonis Portii neapolitani. — Neapoli, 1553.

Forse quella curiosità di guardar fiso e dirittamente negli arcani naturali, a lungo andare era destinata a produrre un concetto nuovo della natura; ma quelli stessi, che notavano siffatta irrequietezza degli animi, non si risolvevano poi a metterci mano. Un altro elegante verseggiatore, lodato dal Bembo e da Paolo Manuzio per la lucreziana eleganza dello stile, scrisse pure dei principî delle cose, senza deviare dalle orme di Aristotele; se non che avvertì la importanza del senso per chiarire gli arcani nascimenti delle cose.[1] Avvertenza rimasta inutile a lui medesimo, il quale nei suoi libri non discorre d'altro che di materia e di forma. Si può dire, dunque, che spuntava in quei tempi una certa curiosità d'indagine, la quale sospingeva le menti a mutar registro, ed a cominciare a valersi delle proprie forze; ma che l'autorità era tanto signoreggiante, da soffocare codesti germi sul nascere. Più vi tendevano gl'illetterati, o i medici, che non i filosofi, nei quali l'abito della scuola creava quasi una seconda natura. Ed in Calabria un maniscalco, Agostino Columbre, scrisse intorno alle malattie dei cavalli osservazioni che non erano attinte dai libri, ma dalla propria sperienza; ed il suo libro, dedicato a Ferdinando d'Aragona, ha il doppio pregio della novità e della utilità. I filo-

[1] « Valde advertendum est. . . . . .
Naturae ipsius rationem rebus ab illis
Praecipue duci, sensusque indicat, haecque
Certa est e sensu ratio quae redditur ipso.
Sensus enim sic cuncta trahit, sic cernit aperte
Ut facile nequeant ea quemquam fallere quae sint
Sensibus exposta et cunctis hoc cognita pacto. »
De natura rerum Scipionis Capicii, lib. II. — Venetiis, 1546.

sofi all'incontro, avvezzi a balbettare da mattina a sera certe forme sacramentali, ed a chinare il capo al nome d'Aristotele, camminavano a ritroso, come i granchi. O legger libri, ovvero osservar la natura: tale era l'alternativa di quei tempi, e quando qualcuno, per un caso insolito, si metteva all'una ed all'altra impresa insieme, le preoccupazioni della lettura annullavano per lo più il profitto dell'osservare. Così intervenne, per modo di esempio, al dottissimo Simone Porzio, il quale assai si dilettava nelle osservazioni naturali, specialmente sui pesci, secondochè ci riferisce Giambattista Porta.[1] Altri se ne sbrigavano più lesti, e di codesta nuova curiosità non sentivano tampoco il pungolo, e continuavano a scrivere, come se nulla fosse. E per non uscir dalla Calabria, cito due nomi poco conosciuti, ma che pure figuravano allora tra i pubblici insegnanti: uno di Giangiacomo Pavese di Catanzaro, il quale insegnò filosofia a Roma, e l'altro di Quinzio Bongiovanni, che professolla a Napoli. Entrambi vissero in tempi in cui il Telesio meditava il suo rinnovamento; entrambi calabresi; e intanto nè l'uno nè l'altro sa discostarsi di un dito da Aristotele. Ovvero se in qualche luogo se ne dipartono, non

[1] Oltre alla menzione che fa Giambattista Porta di questo lavoro del Porzio sui pesci, un'altra chiarissima ne ho trovato nel vol. 1 del carteggio di Ulisse Aldovrandi, che si conserva nella Biblioteca bolognese. All'illustre naturalista di Bologna scriveva da Napoli, sotto la data del 1° ottobre 1556, Giovan Vincenzo Pinelli, in questi termini:

« .... Et io servitor suo vedendo che desiderate il catalogo de' pesci del Portio, ve lo mando qual hor hora ho finito di copiar, et così farò in tutto quello che vedrò poter far per lei, et pregola a tenermi per amico. »

è per ragionare col loro cervello, o per manifestare qualche osservazione propria; ma per accostarsi a Platone, ed indietreggiare, scambio di progredire. Così fa il Pavesio nella questione delle idee, lasciando il meglio della filosofia aristotelica, che è la critica delle idee separate di Platone. Il Buongiovanni non se ne diparte mai, e per trattar della natura, disputa su la materia, su la forma, su la privazione, e sul composto.[1] Onde a me ha recato non lieve meraviglia il vedere, come la catena degli Appennini dividesse non pure la regione calabra, ma i pensieri dei rispettivi abitanti, tanto che gli uni sembrano affatto estranei agli altri, e tutto l'ardore di novità che si accendeva nei rivieraschi dell'Jonio, par quasi spento nel versante occidentale del Tirreno.

In mezzo alle pastoie della scuola, l'ardimento di Telesio era naturale che dovesse parere uno scandalo; e se giovani, dotati di animo più schietto e scevro di basse passioni, dovettero accogliere con festa il nuovo indirizzo additato dal filosofo calabrese, i vecchi maestri, per contrario, eran forzati a muovergli implacabile guerra. E dico, eran forzati, meditando su questa ragione addotta dal d'Aquino nella

[1] Vedi « Joannis Jacobi Pavesi, cognomento calabri, genere savonensis ordinariam philosophiam Romae profitentis, Peripateticae diputationes in prima Aristotelis philosophia: ad amplissimum Franciscum Cardinalem Gonzagam cum privilegio illustrissimi senatus Veneti. » — Venetiis, MDLXVI, ex officina Marci de Maria Salernitani Bibliopolae, neapolitani.

Vedi « Quintii Bonioannis calabri troplensis Neapoli philosophiam profitentis, Peripateticarum diputationum de principiis naturae, sectiones tres. » — Venetiis, MDLXXI.

Orazione per Telesio. « E se alcuni filosofi, ei dice, non accettano queste sue invenzioni, e non ricevono questa sua filosofia, quantunque la conoscano vera, ciò fanno per non privarsi di quel nome, che si hanno acquistato con tante fatiche, in rivolger gli scritti di Aristotele. »

Siffatta condizione di cose si verifica in tutte le grandi mutazioni del mondo. Giorni sono, lessi, che la regina del Madagascar, che deve aver del buon senso, ordinò che si bruciassero gl'idoli, i quali poi non erano altro che piccole strisce di tela, o sacchetti di arena; e che i sacerdoti levaron grida forsennate al cielo, ed imprecarono contro gli empî e sacrileghi abbruciatori. Per gl'idoli forse? No, ma per vedersi privi di ogni lucro, e lasciati sul lastrico. E così avverrà sempre, e in tutt'i paesi del mondo, e per tutt'i rivolgimenti della storia.

Non voglio affermare però che tutti muovesse codesta bassa invidia: i credenti in buona fede ci sono stati, e ci saranno sempre; sventura che siano i più pochi; ma, pochi o molti, meritano stima e riguardo. Aristotele per loro era il sostegno della ragione umana, che senza di lui non avrebbe saputo più pensare; Aristotele era il puntello della fede, che senza del suo soccorso sarebbe ruinata; da Aristotele era stato ispirato Galeno a fondare la medicina, e senza Galeno chi più si sarebbe guarito? Quante ruine non avrebbe ammucchiate in un tempo la caduta di quel colosso? Filosofi, teologi, medici si videro tutti in pericolo, e si collegarono contro all'audace calabrese. I particolari delle persecuzioni patite dal Telesio noi gl'ignoriamo; ma dalla dedica della

sua opera a Ferrante Carafa, sappiamo di certo che non mancarono, com'era da aspettarsi; e che il filosofo perseguitato trovò un protettore in quel gentiluomo, che per questo rispetto ha ben meritato della scienza.[1] Il Carafa, duca di Nocera, e di origine spagnuola, poteva moltissimo sotto quel Viceregno, che era in mano a gente della sua nazione. Di casa illustre anch'egli, tra i suoi antenati vantava quello Stefano Carafa, che fu re di Sardegna, e, cresciuto tra le armi, aveva aggiunto alle glorie avite la vittoria da lui riportata sui Turchi nel Peloponneso. Il Telesio, pieno di gratitudine, lo paragona ad Alessandro, per aver preso in protezione lui, come il macedone prese Aristotele. Ferrante Carafa non solo lo aveva protetto dalle ingiurie e dalle calunnie dei peripatetici, ma lo aveva accolto in casa, e trattato da amico, e onoratolo come padre.[2] Questo lodevole protettore del Telesio fu quarto Duca di Nocera, figlio d'Alfonso, e di Giovanna Castriota, e morì poi nel 1593 lasciando un figliuolo, Francesco Maria, il quale alla sua volta procreò Francesco Maria Domenico, morto senza successori nel 1648; con

[1] « Et (quod hactenus strenue fecisti) Peripateticorum iniurias, calumniasque repellas. Vale o praesidium, et dulce decus meum. » — Bernardini Telesii consentini, *De rerum natura iuxta propria principia*, libri IX. Neapoli, MDLXXXVII.

[2] L'Autore della raccolta delle *Rime e Versi* in lode di Donna Giovanna Castriota, parlando di Telesio, dice queste parole:

« Bernardino Telesio da Cosenza è assai chiaro, et perciò io non ne dirò nulla. Ha scritto contro tutta la philosophia di Aristotile; et ha egli investigato una nuova philosophia. Fa talhor versi, et rappresenta più Lucretio, che Virgilio. È molto domestico della Casa di Nocera, et tutti quei signori, cominciando dalla signora Duchessa madre, l'hanno in luoco di padre. »

cui si spense quindi la Casa di Nocera: degna di sopravvivere per la generosità non comune dell'animo. Che sebbene il duca Ferrante si gloriasse di aver preso nome dalla Cara fede;[1] ciò non gli tolse di proteggere un filosofo novatore. Vero è che il Telesio non si mise in rottura con le credenze religiose; chè anzi e ragione e senso volle sommessi all'autorità della Scrittura; ma nel fatto ei non si brigò mai di paragonare il risultamento delle sue meditazioni coi dettami della Chiesa: pago di quella prima protesta, ei non ci tornò più sopra, e quasi mostrossene dimentico.[2]

Il Telesio non intese ad altro che allo studio dei fatti naturali, col disegno di scoprire le altissime leggi della loro derivazione. Dio e la creazione sono per lui dei semplici postulati, i quali non entrano più nel congegno del suo sistema, dove non debbono giuocare se non le forze infime della natura. Lo studio della natura si deve fare secondo i proprî principî di lei, tralasciando tutte le ipotesi che le fossero estranee. Egli si può dire che inaugurasse la separazione delle scienze naturali dalle teologiche. Onde Giulio Cortese, napoletano e dottore in legge, il quale si propose di mostrare

[1] « Questi sono al cui nome il buon Re diede
La cara fè, che impressa han sempre al core. »
Stanze di Ferrante Carafa a Donna Maria d'Aragona. — Venezia, 1580.

[2] Questa osservazione fa pure l'Erdmann, e risulta chiara dalla lettura dei libri telesiani: « Durch diese, ohne Zweifel ehrlich gemeinte Erklärung, hat er sich mit der Theologie abgefunden, kaum dass er weiterhin der theologischen Ansichten nur erwähnt. » — *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Erster Band*, pag. 534. Berlin, 1866.

che i principî della filosofia del Telesio sono molto conformi a quel che ne dicono le sacre lettere, ebbe forse la buona intenzione di purgare la memoria del Telesio dalla taccia di poco ortodosso, ma alterò certamente il fondo della di lui dottrina.[1] La quale ha pregio appunto per non avere cercato questo accordo preconcetto fra la scienza e la fede, che fu lo scopo ed il difetto di tutto quanto il Medio Evo. Ma a' tempi del Cortese era stata posta all'indice l'opera grande, ossia i nove libri *Sulla natura*, e due dei piccoli trattati, quello *Sul sonno*, e l'altro intitolato: *Se tutto quanto l'animale sia governato da un'anima sola*. La

[1] Nella raccolta delle *Rime* per la Castriota lo lessi il giudizio citato a proposito di Giulio Cortese: non avendo sott'occhio il suo trattato, ne richiesi il mio illustre amico, prof. Settembrini, il quale gentilmente mi fornì questa noticina che trascrivo, rendendogliene pubblicamente grazie infinite:

« Nella Biblioteca nazionale di Napoli si trova un trattatello di facce 48 col titolo: Julii Cortesii de Deo et mundo, sive de catholica philosophia, ubi nec per sensus nec per intellectiones veram scientiam haberi posse iuxta scriptorum opiniones, sed tantum e sacra scriptura illam indagandam esse demonstratur. Ad Serenissimum Altissimumque Catholicum Principem invictissimum Philippum III Austriacum. Neapoli, MDXCV, apud Jo. Jacobum Carlinum et Antonium Pacem. »

In questo trattatello non è nominato il Telesio, e solo in un paio di luoghi si tocca dei moderni filosofi cosentini. Il titolo del trattatello senza più è sufficiente a mostrare che il Cortese, il quale vi si mostra leggerissimo, non approvava, o faceva sembiante di non approvare la filosofia del Telesio. Fin qui il Settembrini.

Il mio amico, Vittorio Imbriani, instancabile ricercatore delle biblioteche, mi avvertì che nella Biblioteca nazionale di Firenze ci fossero certe rime dello stesso Giulio Cortese. Ci erano difatti, ed avendole lo lette, ci ho trovati alcuni accenni alla filosofia telesiana, in forma di similitudini poetiche. In queste rime è frequente il concetto, che il moto e la quiete siano le operazioni

causa di questa proibizione fu, al dir di Alessandro Tassoni, « perchè quell' ingegno acuto, per avidità di negare quanto aveva detto Aristotile, negò alcune proposizioni, che nella teologia servono di principî. »[1] Durante la vita del Telesio non si era badato a cotesta discrepanza, o per esser nota la sua pietà, o per le grandi aderenze che aveva nell' alto clero; o infine per manco sottigliezza che usavano i teologi deputati a quella censura: morto che fu, e cessate quelle ragioni personali, e visto propagare forse quell' ardimento d' insorgere contro all' autorità, la Chiesa proscrisse i

dell' universo, le quali si applicano pure alle cose d' amore. Ma da questi scarsi accenni poco si può rilevare, sin dove il Cortese propendesse alla dottrina telesiana. Più chiara appare la sua ammirazione pel filosofo cosentino da un sonetto, non bello, scritto in morte del Telesio, e che a me piace riferire:

« Vanne sotterra pur; che 'l tuo splendore
È senza occaso oriental Osiri,
Fra i poli, e negli abissi se ti giri,
Indi rinasce il lume tuo maggiore.
Gli astri da te la luce sua migliore
Porgono a l' alme; e gli orbi i proprî giri:
Isi gravida al caldo, che le spiri,
Varia l' aspetto in colorir gli humori.
O Mosè di Natura, in cui descrisse
Ella la legge a l' opre sue diverse
Per gl' intelletti fuor di cieca ecclisse.
L' ordin parli di te de l' universo;
Se per te al senso, a la raglone aprisse;
O sol ai raggi ancor del sole asperso. »

Rime del signor Giulio Cortese, detto l' Attonito Archiaccademico Svegliato, part. I, pag. 31. — In Napoli, 1558, appresso Giuseppe Cacchi.

[1] Dieci libri di *Pensieri diversi* di Alessandro Tassoni, lib. IX, cap. 35.

libri telesiani. Indarno Sertorio Quattromani si maneggiò d'impedire il divieto, scrivendone a Fabricio della Valle per interporvi i buoni ufficî del Cardinale di Como, ch'era stato amico del Telesio;[1] chè, con tutte queste intercessioni, la proibizione fu mantenuta. Nè ci è da maravigliare: maraviglia sarebbe stata, se Roma avesse lasciato correre quella novità senza adombrarsi, e senza farle guerra. Nell'esame che faremo della dottrina telesiana, vedremo ch'essa non era punto conforme alla fede dommatica, come l'Autore e i più ingenui seguaci si davano a credere. Nella più parte dei filosofi del nostro Rinascimento manca la coscienza della rottura tra il mondo vecchio ed il nuovo; ei discredono e miscredono, e si dan l'aria ed anche la persuasione di crederci ancora. Un solo ha limpida e piena la consapevolezza di questo contrasto, ed è il Pomponazzi: gli altri, incluso il sommo Galilei, si contentano della separazione fra la fede e la scienza, senza sospettarne il contrasto.

La filosofia telesiana incominciò a farsi via, ed a dilatarsi nel Napoletano, e principalmente in Calabria, mentre ancora era vivo l'Autore: amici e discepoli del Telesio la fecero conoscere anche al di là del Tronto, ed a Roma ed a Venezia ebbe protettori e seguaci; nella Toscana era pure conosciuta, e noi parleremo ad uno ad uno di tutti questi progressi. Aggiungiamo però prima alcune altre notizie che concernono la vita dell'illustre fondatore di quella nuova scuola, cercando in qual tempo si può porre la trasformazione dell'Accademia cosentina.

[1] Lettera sotto la data di Napoli, a' 28 aprile 1593.

Digitized by Google

Già fin dal 1563, il Quattromani scriveva al Telesio in modo, da far chiaro quanta efficacia avesse su gli animi dei Cosentini l'autorità del gran filosofo.

« Da che mi allontanai da lei, gli dice il Quattromani, quei spiriti, che in me erano generati dalla sua presenza, et che mi rendevano pronto et ardito, sono tutti spenti, et con loro anco annullato, et venuto meno ogni giudicio et ogni sapere. »[1] Francesco Muti, d'Aprigliano, battagliero difensore del Patrizzi, si confessa discepolo del Telesio, ed a lui dedica quella sua erudita difesa, che dal Bayle fu creduta scritta dallo stesso Patrizzi sotto finto nome.[2]

Oltre il Quattromani ed il Muti, altri seguaci ebbe a Cosenza il Telesio, e tutti uomini di molto ingegno e di molte lettere: Gio. Paolo d'Aquino, Fabio Cicala, Peleo Firrao, Giulio Cavalcanti, e Fabrizio della Valle. Questi già si chiamavano telesiani, mentre ancora era in vita il Telesio, perchè lo stesso d'Aquino ce ne fa certi nella Orazione recitata avanti agli Accademici.[3] Ma da ciò non s'induca, che si fosse chiamata telesiana l'Accademia, in modo stabilito e direi quasi ufficiale. Imperocchè, dalla lettera che il Quattromani scriveva

[1] Sotto la data di Roma, a' 22 settembre 1563.

[2] « Cui praeterea primi arboris foetus, nisi agricolae debentur? Discipuli, nisi doctori? » — *Disceptationum* Francisci Muti consentini, libri V, contra calumnias Theodori Angelutii in maximum philosophum Franciscum Patricium, in quibus pene universa Aristotelis philosophia in examen adducitur. — Ferrariae, 1588, nella Dedica.

[3] « Siccome fanno di ciò piena testimonianza tutti coloro che per seguire questa dottrina, sono comunemente Telesiani chiamati, i quali tutti modesti, tutti dotti, tutti savî, et ornati di ogni virtù si dimostrano. » — D'Aquino, op. cit., pag. 27-28.

a suo cugino, Gio. Paolo d'Aquino, un anno dopo la morte del Telesio, si vede chiaramente che si cercava di trovare un nome all'Accademia, e che il Quattromani proponeva, si chiamasse semplicemente Cosentina.[1] Ciò non toglie che, fuori di Cosenza, la gloria del Telesio non facesse sì, che da lui pigliasse nome e lustro quell'adunanza, alla quale ei presiedeva. Difatti, fin dal 1575 ho trovato l'Accademia cosentina qualificata col nome di Telesiana, con questo dippiù che parlandosi del Telesio s'intendeva parlare di tutta l'Accademia, della quale ragionevolmente egli era tenuto come la guida ed il maestro.[2] Onde si potrebbe inferire, che fin dalla prima pubblicazione dei due libri *Sulla natura delle cose,* il Telesio fu capo dell'Accademia cosentina, e che ne moderò l'andamento, e le diede con la direzione il proprio nome; non già nel senso, che si chia-

[1] « Il nome che V. S. ha posto al nostri Accademici, è così proprio et così honorato, che non potrebbe desiderarsi migliore. Pure quando piacesse a lei, et agli altri, parrebbe a me che i nostri Accademici non havessero a chiamarsi altramente, che Accademici cosentini: perchè questo nome così semplice et così puro ha più del grande, che tutti gli altri nomi ricercati, et investigati con ogni studio, et con ogni industria, et mostrerebbeci più modesti et meno ambitiosi. » — Di Napoli, 13 dicembre 1585.

[2] « Videant illi quibus de ea re est provincia, ne quid Academia telesiana detrimenti patiatur. » — *Disputationes libri novarum positionum Antonii Persii triduo habitae.* Venetiis, anno 1575, mense maio. Florentiae, 1576, in officina Georgi Marescoti. — Nella dedica che Andrea Aletino ne fa a fra Ugolino Gualteruzzi, cavaliere gerosolimitano.

Il Persio poi rivolgendosi al Telesio, dice: « Appello te, Bernardine Telesi, philosophe, is, cui non ipsa natura satis, pro beneficio, gratiam referre unquam poterit: quem cum appello, totam Academiam appello nostram. » — Op. cit., pag. 14.

masse Accademia telesiana dagli Accademici stessi, ma bensì per essere nelle diverse regioni italiche rinomata per la fama del Telesio. Imperocchè dopo pubblicati quei libri, il pontefice Gregorio XIII lo sollecitava di volerli interpretare a Roma;[1] e questo prima che fosse stato invitato a Napoli per lo stesso fine. Il Patrizzi nel Veneto avea sommamente commendata la novità telesiana, e per mezzo di Antonio Persio era entrato in corrispondenza con lui, continuata poi con molta cortesia da ambe le parti, e con un ricambio di obiezioni e di risposte fatte all'amichevole.[2] Onde tra per l'autorità del Patrizzi, e per la difesa calorosa del Persio, parecchî veneti se n'eran fatti seguaci, e non pochi professori padovani l'ammiravano. Dalle varie dediche fatte dal Persio, nella stampa che fece poi degli opuscoli telesiani, noi apprendiamo i nomi di molti fautori ed amici della filosofia telesiana, che non sono tutti oscurî, nè di scarso merito. Era dunque seguace del Telesio Gian Giacomo Tonialo, dedito agli studî

[1] Il Persio, parlando della protezione che questo Pontefice concedeva alla dottrina del Telesio, dice: « Qui humanitate quadam incredibili Telesium amplecti solitus es, cumque illo agere, ut librum suum *De rerum natura*, publice interpretaretur. » — Op. cit., pag. 14.

[2] Nella dedica dell'opuscolo *Sul mare*, che il Persio fa a Patrizzi, si trovano questi particolari: « Ita ad calcem usque operis cum legendo pervenisses, tam honorifice de eo loqui coepisti, ut ipsum veteribus philosophis anteferres. Scripsisti quoque in eam philosophiam dubitationes tuas nonnullas, quas ad Telesium transmisi. Ex eo candidissimus philosophus quanti tuum faceret iudicium, haud obscure significavit, cum deinceps sua scripta ad tuum sensum exigere non sit gravatus. » — Vedi Bernardini Telesii varii libelli *De rebus naturalibus*, ex edit. Antonii Persii. Venetiis, 1590.

matematici ed astronomici; n'era ammiratore, benchè peripatetico, Gian Vincenzo Pinelli, che lo diceva ingegno maraviglioso, e lo levava a cielo, con franchezza e lealtà degna di encomio. Al Pendasio, che allora era a Bologna, il Persio dedicava e mandava l'opuscolo di Telesio *Sui sapori*, sì perchè da questo argomentasse l'importanza degli altri, e sì ancora affinchè con la novità delle sentenze telesiane ricreasse l'animo stanco delle consuete contemplazioni. Più altri seguaci del Telesio ci è dato conoscere nelle pubbliche dispute che il Persio tenne a Venezia nel maggio del 1575. Benchè nato a Matera in Basilicata, Antonio Persio, oltre al far parte dell'Accademia cosentina, ed essere amico intimo del Telesio, fu il più istancabile propagatore ed il più strenuo difensore della dottrina telesiana. Trentenne ancora, ingaggiò a Venezia coi più zelanti peripatetici una pubblica disputa, che durò tre giorni. Vi assistettero partigiani delle due dottrine; e quindi noi, leggendo la relazione di quell'ombratile pugna, sappiamo che tenevano pel Telesio Ugolino Gualteruzzi, Andrea Aletino, che si dà anche lui per accademico cosentino; Giovanni Micheli; il giovane Luigi Lolino, e i suoi fratelli Giovanni ed Angelo; nonchè Gaspare Zenuchino, scolare del Persio, il quale in quella controversia prese parte viva, ed insieme col maestro replicò alle difficoltà degli avversarî. Che se da questa relazione abbiamo potuto appurare i nomi dei Telesiani veneti, dalla qualità delle persone che sedevano arbitri della disputa, ci è dato indurre l'importanza che si dava a quella nascente filosofia. Sedettero arbitri della discussione Pietro Contarini, Andrea Cornelio, Luigi

Gradenico, Daniele Ferulano, Arcangelo Mercenario, e Clemente Montefalco. I contradittori del giovane Persio non n'ebbero la meglio, perchè ricorsero a calunnie ed a bugie per discreditare il campione telesiano. Accusando le nuove dottrine di eresia, dissuasero i padri dal mandare i figli alla scuola del giovane filosofo; e non potendo negare la vastità delle sue cognizioni, dissero che le aveva tolte di peso dal libro di Giovan Francesco mirandolano: arti vecchie codeste, ma che si sogliono ripetere ad ogni nuova occasione, e, quel ch'è peggio, con immancabile riuscita.[1] Vivo ancora il Telesio, già disputavasi dunque pubblicamente della sua filosofia a Venezia, a poca distanza da Padova, antica cittadella della filosofia peripatetica, che il Telesio aveva oppugnato. Nè questo solo; ma i maggiori aristotelici se non aderivano, e non applaudivano alla nuova dottrina, almeno l'ammiravano: la turba sola strepitava, e ricorreva ad arti oblique; segno di confessata debolezza. Quasi in pari tempo a Firenze Francesco Martelli traduceva in lingua toscana i due primi libri del Telesio, dalla seconda edizione che fu fatta a Napoli nel 1570, nonchè il trattato *Del mare*, e l'altro *Delle cose che si fanno nell'aria*, e *Dei terremoti*. La traduzione però non fu stampata, e rimase manoscritta nella libreria del Granduca, dove il Migliabechi assicurava di averla vista. Il Nicodemo, nelle *Addizioni alla Biblioteca napoletana del Toppi*, riporta un frammento della dedica fatta dal Martelli al Cardinal dei Medici, dalla quale si scorge la stima universale in cui era avuto il Telesio, e la pronta diffusione della sua fi-

[1] Vedi Persio, op. cit., pag. 18, e l'altra opera *Dell' ingegno dell' uomo*, stampata a Venezia il 1576, pag. 57.

losofia.[1] Che cotesto manoscritto si trovasse, e si pubblicasse per le stampe, sarebbe utile, per avere un altro saggio di stile filosofico di quel buon secolo della nostra letteratura: alla fama del Telesio basta che non ci fosse stata regione italica, la quale non si fosse occupata dei suoi filosofemi. E non solo si teneva dietro attentamente alle sue pubblicazioni, ma si aspettava con impazienza ch'ei le continuasse, e si sapevan per fama gli altri argomenti che aveva trattati. A noi, caduti in un certo torpore scientifico, e studiosi cercatori più dell'utile che del puro sapere, tutta quell'ansia e quell'affaticarsi attorno ai problemi della scienza sembra quasi incredibile; ma ciò prova soltanto contro la nostra inerzia. Nei tempi del Rinascimento questa curiosità era cosa comune, e tutti vi partecipavano. Il d'Aquino racconta, che l'impresa del Telesio parve

[1] Ecco come scriveva il Martelli nella dedica al Cardinale Medici, sotto la data del 1573:

« Non potendo io con alcun segno più proporzionato alla grandezza, e al merito di V. S. I., dimostrarle la divozione dell'animo mio, le presento il primo e secondo libro *Delle cose naturali*, e i trattati *Del mare*, e *Delle cose che in aria si fanno*, composti dal signor Bernardino Telesio, e da me nella nostra lingua tradotti, immaginandomi che a V. S. I., come amatore della verità, la quale nelle presenti opere chiaramente si scorge, non debba dispiacere che, fra i chiarissimi raggi del vostro splendore, riluca la dottrina di quell'uomo a tempi nostri degna d'ammirazione, e suo servitore affezionatissimo; e se io sentirò che queste mie fatiche sieno in alcun modo da V. S. I. benignamente ricevute, mi sforzerò quanto prima tradurre gli altri suoi scritti, i quali egli non ha per ancora dati alle stampe, e trattando *Della costituzione delle piante, e degli animali*, le apporteranno non meno diletto, che meraviglia. » — Vedi *Addizioni* di Leonardo Nicodemo, pag. 53. Napoli, 1682.

tanto maravigliosa a Francesco I, che avea promesso al filosofo uno splendido guiderdone.[1] La promessa non ebbe effetto, e non men duole pel Telesio, il quale potè dire di aver lavorato per la sola verità; ma l'allegrezza che ne sentì quel re cavalleresco prova a favor suo, mostrando com'ei si compiacesse in ogni intrapresa ardita e magnanima.

Dopo aver empita tutta Italia e gran parte dell'Europa del suo nome,[2] il Telesio, il quale era arrivato molto avanti negli anni con vecchiezza verde e vigorosa, per la grande sobrietà della vita, alla fine affranto dagli anni, dalle fatiche, e dalle domestiche sventure, preso da invincibile malinconia abbandonò Napoli, e tornò alla nativa Cosenza. Visse quivi altri diciotto mesi, ma di lui non viveva più il lucido e divino intelletto, offuscato da una specie di stupidità; sì bene il corpo malato e stanco.[3] L'ottobre del 1588 finalmente morì,

[1] Ritrovandosi un giorno monsignor Hippolito Capilupi vescovo di Fano con Francesco re di Francia, gli disse « come uno Italiano havea cominciato a scrivere contra la dottrina di Aristotele, et che si confidava mostrare con ragioni chiare, et vive, che era tutta fondata sopra principî falsi, et quel generoso principe volle intendere il nome, et la patria del Telesio, mostrando di ciò una allegrezza grande, et rivolto al Capilupo disse: Io prometto, che se costui fa quel che dice, che io sono per dargli diecimila fiorini d'entrata. » — Gio. d'Aquino, *Oratione, etc.*, pag. 10.

[2] Dei suoi divini scritti tanta stima ha fatto il mondo, che sono stati dati più volte in luce, non solamente in Italia, ma in Fiandra et in Germania. » — Id., op. cit., pag. 9.

[3] « Tandem Neapoli melancolico agitatus affectu, indeque Consentiam filii pietate transvectus, post annum ac semis, ecstatico quasi stupore praepeditus migravit e vivis octuagenarius, redempti octobris, anno MDLXXXVIII. » — *Musaeum historicum et physicum* Jo. Imperialis, pag. 80.

e fu seppellito secondo il suo desiderio accanto alle ceneri di suo fratello Tommaso, che lo aveva preceduto di venti anni nel sepolcro. Morto lui, l'Accademia cosentina perdette il più robusto ingegno che si avesse avuto. E ben se ne accorsero i superstiti, e il d'Aquino conferma, ch'egli era come padre, e maestro di tutti, talchè nella sua morte parve di essersi perduto quanto bene era in loro.

Molte lagrime si sparsero nella morte del Telesio; ed un monumento gli si pose, segno di grande affetto, ma troppo scarso al merito di quel gran filosofo. Se ne avvidero i contemporanei stessi, ed il Montano, in versi latini, ed il d'Aquino nella *Orazione* se ne dolsero, e fecero voti che al torto della malvagia fortuna, che piccole sostanze aveva concesse al Telesio, facesse ammenda la città di Cosenza illustrata dal suo gran nome.[1]

[1] Il Montano scrisse questi versi:

« Exiguum nati tumulum posuere parenti
Exiguas tibi praebet opes sors dira Telesi:
At tibi perpetum nomen, famamque perennem
Ingenii monumenta dabunt, coeloque micabis
Lux nova sidereo, nulloque aboleveris aevo. »

Ed il d'Aquino, nella sovra menzionata Orazione, riprende: « Veramente, ch'è piccolo il sepolcro che i figliuoli hanno fatto a questo grande huomo, et picciole furono le facoltà che gli concedette la malvagia fortuna. »

Dove non comprendo come sia rimasto povero il Telesio, che il Muti diceva assai ricco. Forse le facoltà della famiglia si appropriò, con baronale avidità, l'altro fratello Valerio, che il P. Sambiasi dice essere stato barone di Melicucco e, dopo, di Cerisano, Castelfranco, e Marano; e 'l cui figliuolo Ruperto comprò Mattafollone e Sansosti; e 'l cui nipote Muzio aggiunse, alla eredità paterna ed avita, Bonifati. Con tanti feudi non badarono però ad onorare la memoria, di chi aveva illustrato il loro casato!

Ecco le parole del Muti: « Quamvis enim ex ea illustri fami-

Il voto degli amici e dei discepoli è rimasto inesaudito per circa tre secoli; ora l'Accademia cosentina si mostra risoluta di compierlo, preparando al Telesio un monumento degno di tanto nome. Niun cosentino lo merita più di lui: in Italia, all'età della rinascenza, pochi lo agguagliarono per serenità ed illibatezza di vita, o per sodezza d'ingegno. Dalla esposizione della sua filosofia si parrà quali studî dovette fare per accingersi a quell'impresa riputata, non che ardua, temeraria ed impossibile; più altri studî egli fece, dei quali non apparisce quasi traccia nelle sue opere. Poetò non solo nei primi anni, come soglion pressochè tutt'i buoni ingegni meridionali, ai quali la fantasia balda e potente colora ogni cosa di vive immagini; ma conservò ancora nell'età matura la vena di poesia sgorgata nella prima gioventù. Rimane unico testimonio di questa sua dote un componimento latino, scritto per la Castriota; il quale, se non si sapesse dettato da lui, s'indovinerebbe facilmente da qualche rapido accenno alle sue idee filosofiche, trasformate in leggiadre immagini poetiche. Fu tradotto da un suo discepolo, che Matteo Egizio credette fosse il Quattromani, e lo Spiriti, invece, Giulio Cavalcanti; e questo ultimo credo io che fosse stato ve-

lia ortus, ut fratrem alterum urbis nostrae archiepiscopum haberes, alterum vero opulentissimorum, et vetustissimorum oppidorum Cerisani et Castrifranci dominum, divitiisque affluères, et magnis principibus ita charus, quod dum Romae degeres, ob morum suavitatem, et elegantiam amplissimorum Cardinalium cithara ab omnibus dicereris, et Gregorio XIII, Pontifici maximo ita acceptus, ut in tuam gratiam multas sublimes contulerit dignitates. » — *Disceptationum* Francisci Muti consentini, libri V. Ferrariae, 1588, nella Dedica a Bernardino Telesio.

ramente, perchè la canzone, di cui parla il Quattromani in una sua lettera al Cavalcanti, non può essere altra che questa.[1]

Ed il santo dono delle Muse il Telesio coltivò con lo studio della lingua greca e della latina; specialmente della prima, ch'egli, al dir del d' Aquino, parlava e scriveva così bene che pareva nato in Atene al tempo di Platone e di Tucidide.[2] I Cosentini difatti, anche oggidì, hanno attitudine maggiore ad imparare ed a gustare la lingua greca, che la latina; forse perchè nelle loro vene ci è più di sangue greco che di romano, come provano le numerose reliquie di quella vetustissima civiltà greca che si scorgono nei ruderi, dirò così, delle loro colonie. Lo stile latino del Telesio, nella prosa, è sovente avviluppato e contorto; tanto che riesce difficile svilupparne il concetto: nella poesia procede più disinvolto, a giudicare almeno dal piccolo saggio che ne rimane. Ad ogni modo, per un uomo dedito affatto alle scienze, quel tanto che seppe di quelle due letterature apparisce mirabile; ed un filosofo, al quale Coriolano Martirano scriveva lettere latine frastagliate di motti greci, in quella barbarie di filosofia, dove pochi intendevano il gergo che si usava nelle scuole, si dee stimare un portento.

Nè delle letterature il Telesio sapeva sola la buccia, ma la sostanza, avendo in memoria tutte le storie greche e straniere, e ragionandole così bene, ed a tempo ed a luogo, ch'era un'armonia a sentirlo. Nel qual giu-

[1] Nell' Appendice riporteremo il testo della poesia del Telesio, e la traduzione del Cavalcanti; l' uno e l' altra rarissimi.

[2] D' Aquino, op. cit., pag. 19.

dizio io ripeto puntualmente le espressioni medesime del d'Aquino, che dovette spesso ed intimamente conversare con lui. Dove però fu più versato, eran le scienze matematiche. Oltre al profitto che ne aveva cavato studiandole a Padova, secondochè abbiam detto avanti su la testimonianza dell'Imperiale, molto aveva dovuto ancora ristudiarle da sè, per rendersele così famigliari. Imperocchè il d'Aquino scrive: « Fu oltra ciò, come sapete, gran matematico; intendea così bene ciò che scrissero Euclide ed Archimede, che non fu meno eccellente nella matematica che nella filosofia. Aveva inoltre la pratica grande nel numerare, e la ripresentazione dei numeri, il raccogliere, l'abbattere e 'l moltiplicare, partire, raddoppiare, e nello smezzare, cavare le radici degli intieri, et dei rotti, in tal modo, che con queste et altre ragioni sciogliea ogni dubitazione, quantunque avesse paruta indissolubile a tutti gli altri. »[1]

Fu lo studio della matematica a lui quasi scala per salire a più recondite investigazioni; ed in questo senso il Telesio si può chiamare il vero precursore del Galilei. Imperocchè avviene nella storia del pensiero umano lo stesso che suole accadere nello sviluppamento della natura, dove prima di giungere ad un perfetto animale, se ne rinvengono quasi altrettanti abbozzi negli animali imperfetti che ne precedono il nascimento. Si direbbe che la storia fa prima i suoi abbozzi, come li fa la natura; ed il Telesio fu l'abbozzo del Galilei; e nell'uno non è difficile trovare l'effigie dell'altro, fosse

[1] *Orazione* cit., pag. 18.

anche inconsciamente improntata. Onde il Sarsi rimproverava al Galilei di aver tolto qualche cosa dal Cardano e dal Telesio; ed il Galilei, pur confessando di non averli veduti, incolpa il fisico peripatetico di non avere ben penetrato il senso di quei venerandi Padri della natural filosofia.[1] Il Galilei aveva di comune con essi la libertà nel filosofare; e col Telesio, inoltre, il valersi della propria sperienza nella spiegazione dei fatti naturali. Che se nel Telesio cotesta spiegazione il più delle volte è monca, e zoppica, ciò proviene piuttosto dalla necessaria incertezza dei primi saggi, che non dalla qualità dell'ingegno. Anzi egli soleva tanto estendere le sue osservazioni, da avere acquistata molta pratica perfino nel conoscere l'indole delle varie infermità, e nel prognosticarne la fine; nel qual prognostico raro era che fallisse.[2] Tal'era dunque l'ampiezza delle sue cognizioni, da comprendere nella capace mente tutta l'enciclopedia di quel secolo; e meritamente il buon d'Aquino poteva paragonarlo a quella nave detta *Vittoria,* che aveva allora felicemente girata tutta la terra. Alla quale vastità di sapere accoppiando il pregio di non lasciar uscir di sua bocca, o di sua penna, nulla d'inconsiderato, e di esprimere le sue dottrine con lucidezza e con facondia soavissima, non è da maravigliare se giunse, ancora vivo, a fondare quella scuola che bilanciò in Italia l'autorità incontrastata di Aristo-

[1] V. *Il Saggiatore di Galileo Galilei,* pag. 178. — Firenze, 1844.

[2] « Quando egli vedeva un ammalato, conosceva subito la fine di quella infermità, in tal modo, che tutti i phisici l'havevano come un oracolo; havendo veduto ed inteso i grandissimi, et veri pronostici, che egli faceva. » — *Orazione* cit., pag. 13.

tele, e creò nell'avvenire una scienza indipendente e di lunga mano più salda.[1] Che sebbene egli non avesse pubblicamente insegnato, i suoi colloquî familiari, i discorsi detti nell'Accademia, le lettere, i consigli, e finalmente le opere cercate con avidità, e lette con amore, han potuto imprimere al pensiero quella spinta, della quale ancora dura il movimento infinitamente accresciuto. E forse il non esser egli stato pubblico professore giovò di più al libero andamento della scuola; ben addicendosi a libera dottrina libero maestro. Conferì ancora non poco a siffatta rapida diffusione della sua dottrina l'affabilità dei suoi modi, ed il candore e l'integrità del suo animo; per le quali doti nè i suoi avversarî si sentivano punti ed offesi, nè dubitavano ch'egli meditasse novità per parer singolare, o per sopraffare gli altri che la pensassero altrimenti. L'accoglienza del Maggio, l'amicizia del Patrizzi, la stima professatagli dal Zabarella, dal Pinelli e dal Pendasio, sono chiarissime prove che da' peripatetici e da' platonici egli era ugualmente stimato ed amato. Sereno nei più gagliardi contrasti, ei mostrossi sempre di umore allegro ed i suoi amici ci fan sapere, ch'ei non desiderasse altro che buone novelle.[2] Ma quando la sven-

[1] « Nè uscì mai cosa inconsiderata dalla sua bocca, nonchè dalla sua penna. » — D'Aquino, op. cit., pag. 11.

« Et quando egli ragionava delle scientie, et delle dottrine, parea che gli ascoltanti fussero stati tutti adombrati, così stavano taciti et sospesi ad ascoltarlo. » — Id., op. cit., pag. 34.

[2] « Gli è come il sig. Telesio, di felice memoria, che non volea udir altro che buone novelle. » — Lettera di Quattromani a Celso Molli, in data del 18 dicembre 1589, di Napoli.

tura sì fieramente lo assalì, ei si mostrò rassegnato e magnanimo.[1]

Diciamo ora della pubblicazione delle sue opere. Prima già fu pubblicato come saggio il primo ed il secondo libro *Della natura delle cose*, nella edizione di Roma del 1565. Gli stessi due libri, ma con parecchie modificazioni, furono ristampati a Napoli nel 1570. Infine tutti e nove i libri della stessa opera furono stampati anche a Napoli nel 1587, e dedicati al Duca di Nocera. Restan gli opuscoli che in tutto sono nove. Di questi Antonio Persio, che ne fece la collezione e la stampa, confessa averne avuti dal Telesio stesso quattro, che sono quelli *De somno*, *De saporibus*, *De his quae in aere fiunt*, e *De mari;* onde questi sono più limati e più perfetti. Gli altri cinque li ebbe da Francesco Muti, uomo assai addottrinato nella filosofia telesiana; ma scritti male, tanto da averne dovuto con gran fatica deciferare parecchi luoghi. Mancavano affatto le citazioni, e i richiami di diversi autori, ai quali il Telesio alludeva; e furono apposti in margine dall'editore Persio. Del libretto *Su l'iride* finalmente dichiara, che trovandolo menzionato o almeno sottinteso dal Telesio, nè riscontrandone vestigio nei codici, si mise a delinearne uno schema egli stesso, affinchè se ne intendesse la sostanza; pregando il lettore affinchè, se altri codici in migliore stato avesse per avventura trovati, volesse fargliene copia per poter migliorarne l'edizio-

[1] « Costui negli assalti, che hebbe di fortuna, non si lasciò mai abbattere, ma sempre si mostrò forte e costante, facendosi scudo della sua incomparabile prudentia, et nei suoi affanni sempre apparve vincitore. » — D'Aquino, *Oratione etc.*, pag. 35.

ne.[1] Oltre ai cinque opuscoli, dei quali abbiamo annunziato i titoli, i quattro rimanenti s'intitolano così: *De cometis et lacteo circulo*, — *De usu respirationis*, — *De coloribus*, — *Quod animal universum ab unica animae substantia gubernatur*. L'edizione di questa raccolta del Persio è del 1590, in Venezia.[2]

Col Telesio non morì la sua dottrina; anzi continuò a dilatarsi sempre più, specialmente per opera di Sertorio Quattromani, e di Antonio Persio, i quali e ne furono i più indefessi propagatori, ed apertamente si professarono discepoli del Telesio. Un altro si potrebbe annoverare tra loro, Agostino Donio, medico e filosofo cosentino, se questi, pur essendo seguace della filosofia telesiana, non avesse usata una certa aria d'indipendenza, ed affettata un'originalità, che non gli compete. Di lui si sa molto poco, e lo Spiriti, che ne aveva diligentemente fatte indagini, non aveva potuto neppure venire a capo di rinvenire l'opera *Sulla natura dell'uomo*.[3] A me è venuto fatto aver sott'occhio quest'opera molto rara, e proprio l'esemplare che apparteneva ad Ulisse Aldovrandi. Fu stampata in Basilea, appresso il Frobenio, nel 1581, e dedicata a Stefano re di Polonia, il quale aveva posto mano ad instaurare il magni-

[1] « Si forte meliores, quam nostri sunt, codices fueris nactus, ut et ego meliores edere possim, mihi eos, quaeso, candidus imperti, si non, his utere mecum. » — Antonius Persius, candido lectori.

[2] Gli opuscoli non stampati nella raccolta del Persio, e che si conservano manoscritti nella Biblioteca nazionale di Napoli, saranno da me pubblicati, fra i documenti, nell'Appendice, in fine dell'opera.

[3] Spiriti, *Memorie degli Scrittori cosentini*, pag. 81.

fico Ginnasio di Cracovia. Il Donio mirava ad esser invitato colà da quel Principe, ed alla fine del libro non dissimula punto la sua intenzione. [1] Vivo ancora il Telesio, e non venuta fuori l'opera intera di lui, il Donio, che sui principî tracciati nelle prime pubblicazioni telesiane aveva fondato la sua dottrina su l'uomo, poteva agevolmente darla per originale oltremonti. Forse anche in Italia non si poteva del tutto dire, ch'egli avesse imitato o copiato dal Telesio, perchè questi non aveva divulgate le applicazioni dei suoi nuovi principî; ma il Donio le aveva udite a bocca dal Telesio, o dai suoi seguaci; ovvero aveva avuto l'accorgimento di ricavarnele per via di legittima deduzione. Una cosa mi ha sorpreso, ed è stato il non aver visto nel libro del Donio pur una volta fatto accenno al Telesio. Con tutto questo egli cammina sulle orme telesiane, sforzandosi di far conoscere che cosa sia l'uomo col mezzo della natural ragione, e dissipando la caligine addensata dall'autorità dei medici e dei filosofi. [2] Nè soltanto nel metodo ei si chiarisce telesiano, ma ancora nelle materie delle sue ricerche, escludendo le cose divine, e lasciandole agli uomini forniti di più alto ingegno, e restrin-

[1] « Quid quid autem praestiterim, si te, Rex regnum (*regum?*) optime, et humanissime non Illibenter legisse cognovero, fuerit dignissima causa, qua alacriter pergam ad coetera.... etiamque incitamentum (Id quod maxime cupio) properem venire Cracoviam.... et si tibi accipere libeat, tradam me in regiam Istam manum virtute et fide praestantem. » — Augustini Donii, consentini medici et philosophi, *De natura hominis*, libri duo, pag. 123.

[2] Nel titolo stesso della sua opera, il Donio dice: « In quibus discussa tum medicorum, tum philosophorum antea probatissimorum caligine, tandem quid sit homo, naturali ratione ostenditur. »

gendosi alla investigazione delle cose sottoposte al movimento.[1] Ora tanto il metodo del ragionamento naturale, come l'esclusione degli obietti sovrasensibili, era stata introdotta e propagata dal Telesio fin dai primi libri pubblicati nel 1565: come poteva dunque, ventisei anni dopo, asserire il Donio di avere scorto cose nuove, spinto dal proprio genio che gli aveva fatto spendere molti anni nello studio di conoscere la natura? Perchè non ricordare l'indirizzo del Telesio, egli cosentino e filosofo?[2] Ma del riscontro tra le dottrine del Donio e quelle del Telesio si ragionerà distesamente nel corso del libro; qui non voglio lasciar di avvertire, essermi parso, che alla fine del primo libro il Donio alluda al movimento telesiano, e che lo giudichi piuttosto mosso da invidia, che da giustizia. Imperocchè, dopo aver discusso le opinioni degli antichi, prima di accingersi ad esporre le sue, dichiara di sentirsi trepidante per l'esempio dei contemporanei, i quali, se nel combattere le sentenze altrui addussero ragioni quasi accettevoli, nel proporre le proprie si mostrarono da meno degli antichi; tanto da non potersi para-

[1] « Non una autem cum sit ratio tractandi de homine in praesentia ego eam tenebo, quam etiam suscepti operis monet inscriptio: scilicet, quam indicant res hae obnoxiae motui, hoc est naturalem: divina viris altiori ingenio, qui in iis studium, operamque locant, concessero. » — Op. cit., pag. 5.

[2] « Inter eos autem, quos ad cultum nominis tui excitasti, cum primis ipse sum, obscurus adhuc homo, notusque paucis, sed forsan non minimi laboris in bonis studiis: qui cum multos iam annos, sic meo ferente genio, tenear studio cognoscendae naturae rerum, iamque summa cura, magno labore videar nova et (nisi fallor) cognitu digna animadvertisse. » — Op. cit., pag. 4.

gonare, non che con essi, neppure coi loro discepoli.[1] Chi erano i novatori della sua età? Non altri che Telesio e i suoi seguaci, che io mi sappia: adunque il Donio a loro ha voluto accennare, senza pur nominarli. Del che dovettero sentirsi offesi i suoi concittadini, come par comprovare il silenzio tenuto da quasi tutti i contemporanei sul suo conto; e dove mi è occorso vederlo ricordato, è nel Cornelio, che fiorì il secolo appresso. Il Persio, che ci tramandò i nomi perfino degli scolari che tenevano per Telesio, non disse motto del Donio, il quale, del resto, aveva non mediocre forza d'ingegno. Tutt'al contrario del Donio, e tenero delle glorie patrie, talvolta anche troppo, ci si mostra Sertorio Quattromani, il quale aveva scritto un'opera apposita intitolata *Cosenza*, che sventuratamente si è perduta, e di cui egli stesso scriveva così a Fabricio di Gaeta: « L'opera intitolata *Cosenza*, difende così ardentemente la patria, et tutti i suoi cittadini dalle calunnie, et dai biasimi, che sono loro dati da alcuni scrittori bugiardi; et spiega così vivamente le lodi di tutti, così in particolare, come in universale, che tutti doveriano procu-

[1] È degno di nota tutto questo luogo, che stimo dover riferire:

« Superiore enim libro excussae et confutatae sunt sententiae probatiorum veterum de natura hominis: reliquum est nunc, ego quid sentiam de ea re, dicam. Sed id dum paro, exterret me (ingenue fateor) exemplum multorum, qui hac aetate dissidium fecerunt a veteribus: qui quidem dum eos impugnarent, eorumque rationes refellerent, visi sunt non admodum turpiter dare se, sed afferre rationes fere recipiendas: ubi autem ipsi praecipere, et sua tradere incoeperunt, Deum immortalem, quam impares, quam inferiores se ostenderunt: ne quidem discipulis eorum, quos confutarant, fuerunt conferendi. » — Op. cit., pag. 60.

rare che si dia alle stampe. Ma io in ciò non ho bisogno di sproni, et darolla fuori subito che io incomincerò a poter respirare di alcune angustie che mi premono l'anima. Il che priego Dio che sia tosto, perchè io possa mostrare qualche segno di gratitudine a tanti miei amici, et signori. »[1]

Nè solo in questa opera dimostrò il suo animo grato e generoso, ma in molte altre ricorrenze, come quando adoperossi per impedire il divieto delle opere telesiane, dopo la morte del suo illustre amico; nel ridurre in brevità la sua filosofia in forma italiana ed elegante per farla più piana e più accettevole; nelle lodi prodigate ad Antonio Telesio ed a Coriolano Martirano; nella sollecitudine adoperata per raccogliere tutti i componimenti; nelle frequenti raccomandazioni che fece in favore dei suoi Cosentini; insomma, in tutte le sue lettere si scorge un animo affettuoso, e grato, e generoso. I biografi invece lo hanno dipinto di animo vendicativo,

[1] Sotto la data di Cosenza, a' 23 di gennaio 1588. — Matteo Egizio, tra gli arcadi Timaste Pisandeo, il quale scrisse la vita del Quattromani, riportando che il Nicodemo avesse lasciato scritto che quest'opera si conservasse nella libreria di Don Pietro Valero, che fu Reggente di Cancelleria in Napoli, aggiunge aver poi saputo che quella libreria fu consumata dal fuoco. Ma l'Egizio si era ingannato e su la forma di quell'opera, e su la sua distruzione; conciosiachè lo Spiriti nelle *Memorie* più volte citate scrive così: « La *Cosenza* del Quattromani, non ha molti anni, fu ritrovata in Cosenza tra le scritture del signor Girardi, canonico della nostra metropolitana, e non è già un poema, come credè lo Egizio, ma una istoria in prosa italiana, che di presente conservasi in potere del signor Vincenzo Quattromani, avvocato primario in Napoli. » Alla metà del secolo passato dunque si trovava ancora: dove sarà andata a finire? Quanta negligenza nei posteri!

e come se non parlasse di altro che di uccisioni e di vendette. L'Egizio, il Moreri, il Niceron, e lo stesso Spiriti, si trovano tutti d'accordo, perchè forse si son copiati l'uno l'altro. Ma da quali fatti, o da quali documenti s'induce questo carattere che si attribuisce al Quattromani? Al Caro, si è detto, censurò un'impresa, a Bernardino Rota tre canzoni; con Ludovico Domenichi lagnossi, perchè non gli aveva dato del signore: degna di riprensione parvegli la esposizione del Petrarca fatta dal Castelvetro; tacciò di oscurità la traduzione della *Poetica* di Aristotele fatta dal Castelvetro stesso; giudicò intricata e falsa ed imperfetta la grammatica del Bembo: ce ne vogliono altre delle prove per accoccargli il carattere di accattabrighe, di superbo, e, se occorre, di omicida? Io ne aggiungerei ancora delle altre, simiglianti a coteste accuse, se si volessero tenere per peccati mortali sì piccoli nei. Direi che ad un suo nipote, che dopo fatto barone si dava delle arie, e non gli rispondeva più, egli sdegnosamente scriveva: che colpa è la mia, che voi siete fatto barone? Debbo per questo perdere il parentado e l'amicizia vostra?[1] Direi che ospitato principescamente dal Duca di Nocera, e festeggiato, e tenuto come amico, ei si sentiva stare a disagio, perchè privo di libertà; e i floridi colli di Posilipo gli parevano mutati in prigione.[2] Ripeterei questo sfogo di anima libera ch'egli faceva con Fabricio della Valle, quando a lui scriveva da Nocera; sfogo,

[1] Lettera a Francesco della Valle, in data di Roma, a'18 aprile 1563.

[2] Vedi la lettera a Gio. Maria Bernaudo, sotto la data di Posilipo, a'29 di luglio 1592.

che altri può scambiare per incontentabilità, ma che non è altro, se non sentimento della dignità propria riluttante alla protezione dei potenti. « E se mi trattengo col signor Duca, egli scriveva, vi sto come amico, et non come servitore, et sono servito come la persona sua propria. Et pure fo pensiero di non trattenermi molti dì qui, che ho determinato portarmi, et essere altrove. Mi dirà, che vuoi inferire per questo, che non vuoi essere a Roma? Io vi vo'essere solamente per veder lei, ma non vo servir persona che viva, nè sentir più corte, etiandio se io fossi certo di farmene Vaivodo della Transilvagna; et vo ridurmi alla mia picciola casolina, et trattenermi coi miei piccioli libricciuoli; et quel poco che io ho, mi soverchia, perchè non posso sostener l'affanno, che si soffre in trovare un signore, et la poca soddisfatione che si ha come si è trovato. »[1]

Bravo Sertorio! che altri incurvi le spalle negl'inchini, e l'animo nelle adulazioni; l'aria delle corti non fa per gli animi fieri come il tuo, e la rozza franchezza calabrese, checchè possano cianciare i tuoi biografi, è indizio di altera nobiltà.

Era nato difatti Sertorio Quattromani di nobile lignaggio. Suo avolo, Giovanni Andrea, aveva sposato Ippolita Castiglione Morelli, e Bartolo, suo padre, Elisabetta d'Aquino; sicchè la sua casa, oltre ad esser nobile, era imparentata con le più illustri di Cosenza. Il sangue degli avi non era degenerato passando nelle sue vene; ribolliva anzi talvolta un po'troppo violen-

[1] Vedi la lettera a Fabricio della Valle, sotto la data di Nocera, a'20 di agosto 1593.

Digitized by Google

temente, e tra per questo, e l'ingegno non volgare, onde si sentiva dotato, era impaziente di ogni, benchè lieve, apparenza di servitù e di adulazione. Ciò lo fece essere un po' acre, e severo nella critica; ed i facili dispensieri di gloria, non abbastanza lodati dal Quattromani, ne lo punirono col silenzio. Con essi congiurò non so qual maligna stella, che fece smarrire quasi tutti i frutti di quel bellissimo ingegno. Dai pochi che rimangono, è dato però scorgere il molto che sapeva in fatto di lettere, il gusto corretto e squisito nell'indovinare la bellezza dei Classici, ed in fine la purezza e l'eleganza del suo stile. Le sue lettere sono delle meglio scritte di quell'età, e non so perchè non siansi ristampate con quelle degli altri scrittori, che si propongono a modelli. Vero è ch'egli non le scriveva con l'intenzione di vederle quando che sia stampate, come si fa pur troppo a dì nostri, che non c'è scrittoruzzo, il quale non creda tutta la posterità intesa a tesoreggiare i menomi accidenti della sua vita: modestia veramente impareggiabile! Sertorio al contrario, avendo appurato che Francesco Antonio Rossi raggranellava di lui quante lettere potesse per pubblicarle, lasciò di scrivergli di punto in bianco; e, chiesto della cagione, rispondeva: « Io ho intermesso di inviare a V. S. ogni settimana un piego di lettere, siccome io faceva prima, perchè mi fu fatto intendere che Ella facea un raccolto delle mie lettere, et che disegnava di darle fuori. Il che mi pose in tanto horrore, che io fuggiva la penna come si fuggono i serpi. Perchè non vorrei che quelle cose, che io scrivo agli amici per cianciare, et con poca o nulla consideratione, fussero vedute da

persona che vive. Et quando altramente avvenisse, io sarei per disperarmi. »[1]

Contro il suo voto, il Rossi pubblicò le lettere del Quattromani, ma dopo la morte dell'Autore, il 1624. E furono, con poche altre, le sole cose di quel bell'ingegno salvate dall'oblio. Delle opere più importanti, che sappiamo essere state consegnate dall'Autore medesimo al tipografo Salviano, non si sa più altro; ed è gran danno che si siano perdute, come si vedrà di leggieri dal cenno che faremo dei suoi studî, e della qualità dei suoi lavori.[2]

Nato verso il 1541, ei non trovò più vivi quei grandi maestri, che avevano scôrta negli studî la gioventù cosentina. Il Parrasio era morto; morto Antonio Telesio, e Galeazzo di Tarsia; i due fratelli Martirano fuori di Cosenza, e morti prima ch'egli si fosse potuto giovare, non dico d'altro, dei loro consigli: onde gli fu di necessità sperimentare le proprie forze, e porre ogni fiducia nel suo ingegno. E così fece, e si può dire essere stato maestro di se stesso. I forti ingegni ingagliardiscono nella solitudine, dove i deboli si snervano e si sgomentano. A diciannove anni passò a Roma, forse per qualche briga avuta a Cosenza, come si pare dalla lettera scritta a Vincenzo Bombini nel 1561. Quivi ebbe amici gli uomini più chiari che vi primeggiavano: fra gli altri, Annibal Caro, Girolamo e Fabio Colonna, Fran-

[1] Lettera a Francesco Antonio Rossi, sotto la data di Cosenza, a 12 ottobre 1600.

[2] A Fabio d'Aquino suo cugino a Napoli, scriveva in data del 6 novembre 1590: « Sono presso a sei mesi che io lasciai al signor Salviano molti volumi delle mie operette. »

cesco Patrizzi, Francesco Bencio, Girolamo Vecchietti, Torquato Bembo e Paolo Manuzio. Avido di sapere, chiese di aver l'adito nella Biblioteca vaticana, e per mezzo del Manuzio l'ottenne. Tanti tesori di sapienza accumulati in quella Biblioteca abbagliarono la sua mente giovanile, e pieno di contentezza narrò la sua fortuna a Marcello Ferrai, in una lettera, la quale è prezioso documento non solo degli studî che vi fece, ma ancora di un lavoro, che ne fu il risultamento, e che, per quei tempi, si dee giudicare di natura affatto nuova. Ecco la lettera testualmente:

« Questi giorni di estate, per non perdere il tempo, ho cominciato a fare un lungo discorso delle bellezze del Petrarca; perchè sono infiniti che il lodano, et non sanno per qual cagione egli merita di essere preposto a tutti gli altri poeti toscani; et ci ho aggiunto un altro discorso di tutti quei luoghi, che egli toglie dai scrittori latini, et dai conpositori antichi toscani. Et perchè mi mancavano i poeti provenzali, de' quali il Petrarca si è avvaluto assai; feci ciò intendere al mio gentilissimo Paolo Manutio, il quale, desideroso di compiacermi, sapendo che erano nella Libraria di Vaticano, ne ragionò col Papa, dalla cui santità impetrò che mi fussero aperte tutte le Librarie quante volte io voleva. O signor Marcello mio; et quanti thesori ho dissotterrato? Ho trovato primieramente tutto quello che io andava cercando, cioè un diluvio di poeti provenzali, et fra gli altri Arnaldo Daniello, cotanto commendato dal Petrarca, et da Dante: et giuro a V. S. per la vita dell'Orsa, che io intendo la lingua provenzale poco men che l'italiana. Ho trovato ancora un fascio di poeti

siciliani antichissimi; et sono quelli a punto che racconta il Petrarca nei *Trionfi*. Io non gli ho veduti, se non una mezza volta; et sonmi accorto che quel sonetto che comincia, *Cesare poi che il traditor d'Egitto*, fu tradotto quasi di parola in parola da un sonettaccio di un poeta siciliano. Ho procacciato parimente le rime di Bruno Accorso Montemagno da Pistoia, il quale, da Petrarca in fuori, scrisse meglio di tutti gli altri antichi, et alcune compositioni di M. Cino. Ho trascritto oltre a ciò molte cosette di P. Jacopo Alighieri, figliuolo di Dante, assai belle et poetiche; et mi maraviglio del Bembo, che scrisse nelle sue prose, che costui fu molto minore, et meno chiaro, non solamente del padre, ma di Dino Fiesobaldi, che non fu troppo vago, nè culto poeta. Perciò che per quelle poche rime, che io ho potuto vedere delle sue, mi par che habbia avanzato ambedue, se non in altro, almeno in leggiadrìa et dolcezza. Il signor Torquato Bembo ha prestatomi il *Canzoniero* del Petrarca trascritto di mano dello stesso Autore; dove spero trovar molte belle cose, et mi certificherò affatto del modo che egli tenea in comporre. Et come che io tenga per fermo, che non sia questa la prima forma delle sue rime; pure non sarà che io non ci truovi mille cosette mutate et annullate, et aggiunte per migliorarle. Intanto a V. S. bacio la mano, et pregola a raccomandarmi a tutti i nostri comuni amici. Di Roma, a 24 di luglio 1563. »

Che un giovane a ventidue anni ardesse del desiderio di scoprir qualcosa di nuovo nella materia dei suoi studî, è naturalissimo; ma che concepisse un disegno sì largo di raffronti, quale si potrebbe ideare

solo oggidì, è prova d'ingegno più che comune. Ed è stato gran danno la perdita di cotesto lavoro sul Petrarca, importante per vedere fino a qual punto il giovane calabrese fosse riuscito nel raffronto istituito tra le poesie petrarchesche, e le latine, e le provenzali, e le siciliane, e le toscane antiche; e con che criterio avesse giudicate le imitazioni, e quali riflessioni fattevi sopra. Certo il solo avere immaginato cotesta impresa, gli è di non piccolo onore; come è nuovo, per quel che io sappia, il divisamento di svecchiare i canti provenzali e siciliani, quasi caduti allora in dimenticanza pel culto, forse esagerato, delle forme classiche. Oggidì, che corre il vezzo contrario, di preferire cioè quella poesia ancora rozza ed infantile ai grandi modelli antichi; oggidì il lavoro del Quattromani sarebbe probabilmente levato a cielo. Se non che il giovane calabrese, quantunque, indotto da irrefrenabile curiosità, si fosse dato a quegli insoliti raffronti, non aveva tuttavia smesso lo studio dei Classici; come ne fan fede le frequenti traduzioni delle *Odi* oraziane, ed il quarto dell'*Eneide* di Virgilio voltato in versi italiani nella prima età. I letterati di Roma, tra i quali il Caro, gli mallevavano che nel tradurre Orazio egli avanzasse il testo latino; ma egli aveva il buon senso di capire di non aver potuto arrivare alla millesima parte di quel gran poeta, e scriveva ad un amico, non essere sì sciocco da darsi ad intendere queste baie.[1] Dei poeti italiani prediligeva il Petrarca, a cui le Muse toscane son tenute, a parer suo, di rendere eterne gra-

[1] Lettera a Tiberio Tarsia, in data di Roma, 9 agosto 1564.

zie,[1] ed attorno ai canti di questo poeta si era per lunghi anni, e con vivo amore esercitato. Quindi acquistò quel gusto squisito e purgato, che lo faceva di difficilissima contentatura; cosa che gli fu apposta a difetto, ed era pregio. Un suo intimo amico, Peleo Ferrao, celiando sul gusto incontentabile di Sertorio, compose un epigramma, dove disse che, quando patisse d'itterizia, a lui non bisognasse collirio, nè aiuto di medico altrimenti; bastando solo che in una scrittura altrui fosse incorsa una sillaba sbagliata, perchè il Quattromani subito ci vedesse chiaro, e stesse bene di occhi.[2] E non è vero che fosse senso d'invidia, ma dirittura e finezza di giudicio; onde quelli che lo conoscevano, desideravano di udire il suo parere; come fece tra gli altri il Marini, il quale una volta ne lo fece richiedere dal marchese Gio. Battista Manzo; scrivendogli di avere Sertorio Quattromani in concetto di uomo di saldo intendimento, e di profondo e maturo giudizio.

E benchè si fosse con più alacrità versato negli studî letterari, non era tuttavia digiuno affatto di cognizioni filosofiche. Ad alcuni filologi a dì nostri pare, che non sarebbero perfetti, se non affettassero un dispregio per la filosofia, che sa molto del triviale, e

[1] Lettera a Francesco Sambiase, in data di Cosenza, 4 agosto 1601.

[2] Ecco l'epigramma del Ferrao, che lo Spiriti conservava scritto a penna, con molte altre elegie ed epigrammi ed endecasillabi di diversi autori, che si saranno ugualmente perduti:

« Dum triste affectis oculis Sertorius aptat
Collyrium, a medico non sibi poscit opem,
Sillaba in alterius scriptis si irrepserit ulla
Non apta, ipse oculis tunc valet, omne videt. »

talvolta del plebeo. I nostri buoni antichi non la pensavano così: troppo ingenui forse, ei credevano che l'ignoranza è sempre condannevole, e che il disprezzo di chi non sa, è come la pietra lanciata dall'incauto, che gli torna con più impeto sul capo.

Il Quattromani applicossi a tutt'uomo a ridurre in brevità la filosofia del Telesio, e la vestì difatti di sì elegante forma italiana, che, ristampata, potrebbe annoverarsi tra i non molti modelli di stile filosofico chiaro e purgato. A scemargli il merito di quella fatica, alcuni sparsero voce ch'ei l'avesse semplicemente tradotta dal latino del Telesio: altri più tardi, tra i quali il Nicodemo nelle *Addizioni al Toppi*, negarono del tutto l'autenticità di quel libro, aggiungendo l'Egizio la speciosa ragione, che il Quattromani affermava di essergli costato molta spesa e fatica; in mentre che quella operetta, non passando i dieci fogli di stampa, non potè costargli nè molta spesa, nè molta fatica. Di questi ultimi non è più il caso di tenerne conto, perchè nè la fatica si misura dalla mole del volume, nè il dubbio accampato dall'Egizio può sussistere dopo le testimonianze dei contemporanei, e la qualità dello stile del Quattromani, e la dedica del libro al Duca di Nocera. Più colore di verosimiglianza avrebbe il sospetto di quelli, che tenevano il libro del Quattromani per una semplice traduzione, se non si trovassero, nelle sue lettere, risolute smentite di questo fatto. Il Quattromani anzi ci si riscalda tanto più, in quanto che il libro dicendosi composto dal Telesio, egli avrebbe frodato la memoria dell'amico della debita lode; frode più malvagia, perchè e verso un amico, e verso un

estinto. Il calore con cui si difende da siffatta accusa rivela l'animo nobile e generoso del Quattromani, nonchè il sincero affetto che conservava al Telesio pur dopo morte.[1]

Il contenuto di questo libro sarà da noi esposto, quando verremo alla filosofia telesiana; accenniamo ora gli altri libri, quali sono stati registrati dall'Egizio, e come si trovano menzionati nelle varie sue lettere.

[1] Mi piace riferire quella parte della lettera, dove il Quattromani si purga dell'accusa di plagio. Scrive a Gio. Maria Bernaudo a Cosenza, in data di Napoli, a'15 febbraio 1590:

« Chi ha detto a V. S. che questo mio trattatello sia stato tradotto dal latino del Telesio, mostra d'intendersi assai poco della qualità degli stili, perchè se fosse tradotto dal latino del Telesio, non sarebbe riescito tale quale si vede: et mostra anco di conoscere assai poco le qualità mie: perchè non sarei stato di animo sì malvagio, che non havessi anco ornato questo libro di questo pregio, et che io non havessi scritto al titolo: *tradotto dal latino del Telesio*. Perchè io amo più gli amici morti, che altri non ama i vivi; et non ho cercato qui altro, che di far servigio alla sua memoria. Il che se havrò fatto, non cercherò più oltre....

» Io non cerco loda niuna di questo libro: et vedesi che non ci ho posto il mio nome, et procaccerò di averne per altra via, se io potrò....

» Il signor Duca nostro ha tutti i suoi trattati, et non vi è pur carta di questo libro. Il signor Mario Galioti hebbe tutti i suoi scritti, et non vi è pur riga di questo libro. Il signor Latino Tancredi ha quanti componimenti gli sono usciti di mano, et non vi è sillaba di questo libro. Il signor Vincenzo Bombini ha veduto tutti i ripostigli del Telesio, et non può dire di aver veduto iota di questo volume. Il signor Giulio Cavalcanti era ogni dì col Telesio, et ha cerco o ricerco più volte le nascosaglie delle sue scritture, et non ha veduto ombra o segno di questo libro. Il signor Peleo Ferrai è stato al parto di questo trattato, et l'ha veduto mutato in molte forme, et ne ha ragionato più volte con l'istesso Telesio, il quale si meravigliava come io havessi potuto formare un libro così fatto. »

Oltre alle *Lettere*, dunque, delle quali abbiamo fatto capitale per la più parte delle notizie riportate; oltre alla *Filosofia del Telesio ridotta in brevità*, stampata a Napoli il 1589, sotto il nome di Accademico Montano; il Quattromani volgarizzò la *Storia del gran Capitano* scritta da monsignor Cantalicio, vescovo di Penna; espose le *Rime* di monsignor Della Casa; tradusse il quarto dell'*Eneide;* e tutte coteste opere si trovano a stampa. Altre però ne compose, e son rimaste inedite, forse appresso gli eredi dello stampatore Salviani, e sono: i *Dialoghi su le Imprese;* la *Dichiarazione di alcune voci di Dante;* il *Volgarizzamento della Poetica di Orazio, e di quella di Aristotele;* l'*Esposizione del Petrarca,* che forse era la stessa delle *Bellezze del Petrarca,* coi luoghi ch'ei tolse dai poeti latini, e toscani antichi, e provenzali; un altro *Trattatello,* dove provava non esser vero che il Petrarca avesse anteposto le armi alle lettere. *Cento luoghi di Plauto dichiarati; Cosenza,* che l'Egizio credette poema, ed era storia della sua città natale; un *Trattato su la famiglia Quattromani,* scrittura dove forse descriveva i fasti dei suoi; *Accrescimento al libro del Bembo su la lingua toscana; Sposizione di Demetrio Falereo, di Ermogene, di Dionisio Longino; Discorso sopra l'uso della metafora; Introduzione alla filosofia telesiana; Sposizione di Dante; Critica di Tasso; Storia d'Italia,* che probabilmente sarà stata la stessa della traduzione del Cantalicio; *Epigrammi, Orazioni, Satire latine* e *toscane; Sestine, Canzoni* e *Sonetti; Avvertimenti di materia incerta,* mentovati nella lettera a Giovanni Chiavellone, e qualcuno dei componimenti che si trovano nella Raccolta

per Donna Giovanna Castriota, la quale fu fatta sotto la sua direzione. Ricca collezione di manoscritti, che attestano la svariata operosità di quell' uomo, e dei quali alcuni avrebbero un pregio non piccolo anche oggidì: quello sul Petrarca specialmente, secondochè ho di sopra avvertito. Ed intorno a questo voglio riferire una notizia, che tolgo dall' Egizio, il quale nella Vita del Quattromani scrive: « Di questa esposizione parla Jacopo Filippo Tommasini, nel suo *Petrarca redivivus*, cap. 8, ove dice che il Ms. ne fu portato in Ispagna da Don Francesco di Castro, che fu vicerè di Sicilia. »[1] Ed io aggiungo, che la cosa è probabile, essendochè il De Castro si dilettava negli studî letterarî, e o fu ammesso, o certo proposto in un' Accademia, che potrebbe essere stata la Cosentina, e del Quattromani doveva essere amico.[2]

Nello annoverare i lavori del Quattromani, ci è accaduto di mentovare qualche componimento che si trova nella *Raccolta delle rime in lode di Donna Giovanna*

[1] Il Tommasini nel luogo, al quale allude l' Egizio, oltre dar la notizia sul manoscritto del Quattromani, ne intesse l'elogio, e dichiara la provenienza della notizia riferita: « At ne quidquam ad Vatis nostri splendorem desiderari posset, optandum erat ut in lucem venisset eruditis laudatus in expositione Petrarchae Sartorii Quadrimeni Consentini labor eximius, cuius commentarium M. S. a Francisco De Castro in Hispaniam trasportatum accepi literis V. C. Leonis Allatii in omni curiosa literatura versatissimi quidem ad me humanissime missis. » — *Petrarca redivivus*, pag. 37. Patavii, 1650.

[2] Scrivendo difatti il Quattromani a Giulio Cesare Torelli a Napoli, sotto la dala di Cosenza a'13 novembre 1599, dice:

« Mi sono grandemente rallegrato dell'Accademia, che intende di inalzare il sig. Don Francesco di Castro, et parmi che sia cosa degna della nobiltà del suo animo. »

Castriota: ora come in questa Raccolta si leggono radunati, con molti altri illustri nomi, quasi tutt'i più celebri scrittori calabresi di quella età, è utile spendervi qualche parola.

Donna Giovanna Castriota, figlia di Ferrante Castrioto, e discendente di quel Giorgio Castrioto, più conosciuto nella storia col nome di Scanderbeg, fu moglie di Alfonso Carafa, e madre di Ferrante, duca di Nocera, protettore del Telesio e, dopo, del Quattromani. Donna di lodati costumi, di stirpe principesca, per avere avuto i suoi antenati il dominio dell' Epiro e della Macedonia, aveva avuto il padre morto nella battaglia di Pavia per mano dello stesso Francesco I; ed oltre alla gloria del padre e dell'avolo, amata per esser madre di Ferrante Carafa, poeta e soldato, e protettore di quanti coltivavano con amore gli studî, meritava quanto altra mai, che di lei si celebrassero le lodi. E tutti quasi i più famosi di quell' età scrissero in quella Raccolta, perfino l'iroso Castelvetro; perfino la modenese Tarquinia Molza, esempio raro di donna che celebri un'altra donna; tutti, tranne Marcantonio Mureti, il quale, invitato, con ipocriti pretesti se ne schermì. La *Raccolta* era curata da Scipione de'Monti, nativo di Corigliano, che aveva cantato in verso eroico le prodezze di Giorgio Castrioto « nuovo Alessandro, che l'antico vinse » come lo chiamava in un sonetto Ferrante Carafa.[1] Era curata da lui in apparenza, ma in realtà sembra chiaro che la direzione sia stata da lui medesimo affidata al nostro Sertorio; il quale conosciuto dal

[1] *Scander* in turchesco vuol dire Alessandro.

Duca di Nocera, o per mezzo dello stesso de'Monti, o per mezzo del Telesio, ebbe profferta l'ospitalità a casa Carafa, ch' egli allora accettò.

La Raccolta fu stampata in Vico Equense nel 1585, ed è preziosa sì per parecchi componimenti di lodati autori, che non si trovano altrove; com' è fra gli altri la poesia latina del Telesio; e sì ancora per le postille che vi aggiunse in fine Gio. Giacomo de'Rossi, che risguardano alcuni particolari della vita dei diversi autori che figurano nella Raccolta. Di cotesti autori i più sono Calabresi, alcuni dei quali son già noti per le cose che abbiamo scritto avanti, altri eran giovani che facevano le prime prove nello scrivere, e che dimostrano il buon indirizzo che aveva dato ai loro studî l'Accademia cosentina.

Tralasciando di essi i meno importanti, riporto quando alcuni versi e quando alcune notizie che chiariscono la mia osservazione.

Di Fabrizio della Valle l'autore degli appunti scrive: « Costui è della buona Accademia cosentina, et scrive assai vagamente così in latino come in toscano, et così in prosa come in verso.' Ha tradotto i *Commentarî di Cesare*, et la *Vita del Bembo* dal Casa in buona lingua toscana. Ha fatto un volume di *Lettere latine*, et un *Trattatello*, dove si dichiarano i luoghi difficili di Plauto. È molto studioso di Dante. » [1]

[1] Rime et versi in lode della Illustrissima et Eccellentissima S. D. Giovanna Castriota Carr. Duchessa di Nocera, et Marchesa di Civita S. Angelo, scritti in lingua toscana, latina et spagnuola da diversi uomini illustri in varî et diversi tempi, et raccolti da Don Scipione de' Monti. 1585.

Dalla qual noticina si scorge come gli Accademici cosentini cominciassero già ad accoppiare agli studî critici sulla letteratura latina, ed ai volgarizzamenti dei migliori autori, anche l'amore pei nostri Classici. Oltre ai lavori che faceva il Quattromani sul Petrarca, vediamo il Della Valle, nipote di lui, studioso di Dante: i modelli eran dunque scelti a maraviglia. E l'imitazione dei nostri maggiori poeti si sente in molti di questi componimenti; come, per esempio, qualche rimembranza dantesca par che traluca nel primo dei due sonetti di Galeazzo di Tarsia. A proposito dei quali sonetti è da notare, che, raffrontando le date, sian da credere scritti piuttosto per la Vittoria Colonna, che non già per la Giovanna Castriota; secondochè ha fatto avvertire lo Spiriti. Forse il desiderio d'inserire quel caro ed illustre nome in una *Raccolta* dove figuravano tanti Calabresi, avrà indotto il raccoglitore a prendersi l'arbitrio di quello scambio. Simigliante rimembranza mi par di scorgere in un bel sonetto di Tomasino Marincola, catanzarese, il quale invitato a scrivere dal Giasolino, risponde così:

Giasolin caro, a quai celesti imprese
Il mio picciol lavor muovi e sospingi?
Troppo gran fascio in debil man restringi,
Sì dolce di me inganno Amor ti tese.
Tu che di gloriose, ampie e distese
Virtù, il più vero, e nobil segno attingi,
In soggetto tanto alto orna e dipingi,
Quanto più sai di eterne glorie accese.
Io smorto et egro son, che le percosse
Di morte attendo, et che il gran sol supremo
Di risalire al ciel mi faccia degno.

Digitized by Google

Ahi quanto, signor mio, vorrei ch' hor fosse
Vivo il mio stile, e men turbato e scemo
Quel poco ch' era in me d' arte e d' ingegno.

E non men bello ancora, le quartine specialmente, mi pare il sonetto di Alessandro Andrea, discendente da Barletta, al quale l' esser pratico nei maneggi del mondo, e l' avere scritto di cose guerresche, come dice l' annotatore, non tolse di poetare gentilmente.

L' onde al turbato Egeo rendea tranquille
Con lo sguardo divin la bella Theti,
Ed ondeggiando intorno al carro lieti
La seguivan delfini a mille a mille:
Volgendo dei bei lumi le faville
Ove Amphriso e Peneo soavi e queti
Irrigan gli odoriferi laureti,
Et ove ella diè al mondo il grande Achille;
Come (dicea) nel cor dei Greci miei
Langue il valore antico, e indarno chieggio
Le prime illustri donne, e i semidei.
Ma nuova Theti, et nuovo Achille io veggio
In Giovanna et Fernando, fra gli Dei
Portar la gloria mia ne l' alto seggio.

Queste eran le primizie dei giovani poeti, i quali timidamente davano i loro componimenti a stampare con quelli del Tarsia, del Castelvetro, del Tansillo, della Tarquinia Molza, e dello stesso Quattromani, il quale non appose però il suo nome a qualche componimento italiano, ch' è stampato come d' incerto autore, e che probabilmente appartiene a lui. Scrisse bensì in latino un' elegia, dove istituisce un paragone tra l' Elena greca, e la Castriota, greca anche lei; ma certo

più casta della sua antica concittadina.[1] Nè mancarono altri che seguissero l'esempio di lui, di Giano Pelusio e di Onorato Fascitello; il quale ultimo specialmente, per purezza di stile, entrava innanzi a tutti. Un suo discepolo, Marcello Riccio Dieni, di Nicastro, rende splendida testimonianza della stima in cui era avuto il Quattromani anche nel comporre latinamente, peritandosi di entrare nel tempio delle Muse, dov'era degno di entrar solo Sertorio, a cui Minerva aveva disascoso i sacri arcani, ed Apollo porta la lira aurata; il quale cantava nelle *Selve calabresi* come Orfeo in quelle di Tracia.[2]

Il Quattromani non era un Orfeo redivivo, senza dubbio; egli anzi era piuttosto critico arguto, che poeta di vena; ma nella critica vinceva facilmente i contemporanei, e col gusto fino e squisito dell'arte giovava moltissimo a creare quella temperanza di forma, che

[1] Il Quattromani comincia:

« Nunc o Meoniae divino carmine Musae
Surgite, vos iterum Graia puella vocat.
Nec minor est illa, quae olim devecta per undas,
Tradidit argivo Pergama celsa rogo.
Pulchrae ambae, claris prognatae regibus ambae,
Utraque Amiclaei dona superba soli. » etc.

[2] « Haud templum ingrediar sanctum: Sertorius intret
Etrusco et Latio clarior eloquio,
Quadrimanus, cui sacra patent arcana Minervae,
Cui dedit auratam flavus Apollo lyram;
Qui canit in Sylvis calabris novus Orpheus, atque
Threicii vatis plectra superba tenet. » etc.

Per tutti i componimenti riportati vedi la citata *Raccolta* fatta da Scipione de' Monti. Ho creduto di riportarne qualcuno, perchè la mentovata Raccolta è rarissima.

nell'Accademia cosentina si conservò pur quando cominciarono a prevalere le stemperate immagini del seicento. Fabrizio Marotta gli rende giustizia in un sonetto, dove dichiara di voler imparare da lui a render le sue rime colte e chiare.[1] Questa è veramente la parte dove il Quattromani era eccellente. Con lui l'Accademia cosentina piglia un avviamento nuovo, e si applica allo studio della lingua italiana. Nel suo primo nascimento l'Accademia aveva prodotto scrittori latini da emulare non solo, ma da vincere ancora quanti altri latinisti fiorivano nella penisola, dopo la fine dell'Accademia pontaniana. Di poi per opera del Telesio si era volta allo studio dei secreti della natura, e l'autore degli appunti messi in fine della Raccolta per la Castriota, ci fa sapere che molti Cosentini vi attendevano con profitto, alcuni dandosi con più alacrità alla investigazione di qualche regno speciale dell'immensa natura, come Rocco Morelli, il quale, a suo detto, era così grande erbolaio che poteva contendere coi primi. Il Quattro-

[1] Ecco l'intero sonetto:

«Sertorio a le cui note erge da l'onde,
Vago di udirti, il bel Sebeto il viso;
Qual di Apollo agli accenti alzollo Anfriso,
Mentr'ei calcò pastor sue verdi sponde.
Da te, che cinto il crin di sacre fronde,
Di fama eterna in su gli omeri assiso,
Solo ten vai dal volgo vil diviso,
Ove il sol scopre i raggi, ove l'asconde.
Da te come altri faccia a morte offesa,
E l'invidia abbia a scherno e vinca il tempo,
E vera gloria acquisti avvien che impare.
Ond'io, benchè mal atto a tanta impresa,
Spero, da te sol scorto, in picciol tempo
Render le rime mie più colte e chiare.»

mani non trascurò le tradizioni dell'Accademia, e continuò lo studio dei Classici latini, e quello della filosofia, come dimostrano i suoi volgarizzamenti, ed il compendio della filosofia telesiana; se non che e nell'uno e nell'altro studio apportò una modificazione importante. I Classici latini ei studiava traducendoli, come se volesse trapiantare nella nostra letteratura quei vaghi fiori della poesia greca e della latina. Nè contento a questo, affinchè più chiara se ne scorgesse la somiglianza o la dissomiglianza, ei si mise a raffrontare la forma antica con la moderna, creando una maniera di critica più profonda, e per quei tempi nuovissima. Dopo che il Bembo, incolpato di aver usata la lingua materna, rispose quella memoranda sentenza, non doversi costruire con grande spesa e fatica ville marmoree in lontane contrade, coprendo la casa propria di canne palustri,[1] un certo amore della letteratura patria si era destato, benchè l'imitazione latina fosse rimasta a testimoniare la propensione dell'età precedente. Il Sannazzaro si era provato di scrivere qualche cosa in lingua italiana, ma non so come, se io mi sento commosso a leggere qualche sua poesia latina, le italiane mi lasciano più freddo di prima. Ed in generale tutti gli scrittori dell'Italia meridionale di quella età valgono più come latinisti che come scrittori italiani. Si direbbe che ei fossero ancora popoli latini, con l'innesto greco, anzichè popoli

[1] « Ne dum marmoreas remota in ora
Sumptu construis et labore villas,
Domi te calamo tegas palustri. »

Petrus Bembus ad Sempronium, a quo fuerat reprehensus, quod materna lingua scripserit.

nuovi, parlanti una lingua moderna. Per citare un esempio, si confrontino per poco i due epitalamii, scritti uno da Gabriele Altilio per le nozze d'Isabella d'Aragona con lo Sforza, e l'altro dal Poliziano per le nozze di Lucrezia Borgia con l'Estense; e si dica dove si sente più il sapore latino, se nei versi del poeta lucano o del toscano. Il cómpito del Quattromani era dunque più arduo, che non quello dello stesso Parrasio. Egli intanto riuscì scrittore lucido, elegante, senza lo strascico della imitazione latina, ed atto ad esprimere le più astruse concezioni filosofiche con precisione ed evidenza invidiabile. Le sue *Lettere* ed il *Compendio della filosofia del Telesio* sono tali saggi di stile, da farci vivamente rimpiangere la perdita degli altri suoi scritti. Ma la fortuna ha pure la sua parte nelle glorie letterarie, ed a nessuno storico della nostra letteratura è venuto in mente di rendere giustizia a quel laborioso scrittore cosentino. È stata invidia o ingenerosa vendetta delle sue acri censure? Con queste cause ha forse potuto concorrere un viluppo di altri avvenimenti, come la perdita delle sue opere principali, la grande rarità delle poche che rimangono; l'essersi all'ultimo rincantucciato a Cosenza; ed infine (perchè dissimularlo?) l'incuria dei suoi concittadini.

Dopo la morte del Duca di Nocera, avvenuta il 1593, e da lui sinceramente deplorata, ei fu accolto dal principe di Stigliano, di casa Carafa anche lui; e morto quest'altro suo protettore, passò gli ultimi anni della sua vita in Calabria, tenuto in gran pregio dal principe della Scalea, di casa Spinelli. Tutti i suoi protettori gli

premorirono; ed ei se ne lagna, per essere stato sempre percosso dalla malvagia fortuna.[1] La quale fu non piccola causa del non aver egli potuto attendere riposatamente alla pubblicazione delle sue opere, avendolo continuamente balestrato di qua e di là. L'anno quando egli fosse morto, non si sa appunto: lo Spiriti lo pone verso il 1605; ed è inutile il cercarne più avanti: quel che si sa di certo è che con lui scadde la grandezza e l'importanza dell'Accademia cosentina, e che Giulio Cesare Capaccio, nell'elogio che gli fece, potè dire, con ragione, essere stato spento il fiore di quell'Accademia.

Benchè non Cosentini, quantunque di una terra contigua, son da annoverare tra i principali ornamenti di quell'Accademia i due fratelli Persio, Antonio ed Ascanio; il primo nato verso il 1544, il secondo verso il 1554. Antonio, da noi antecedentemente mentovato, fu indefesso propagatore della filosofia telesiana; sostenne in favore di essa pubbliche disputazioni; raccolse e stampò gli opuscoli telesiani; rispose alle obiezioni del Patrizzi, e scrisse le opere sue col nuovo metodo introdotto dal Telesio. Di lui avremo occasione di parlare nel corso dell'esposizione del sistema telesiano, e per ora ci limitiamo a dar per certo che fosse appartenuto

[1] Scriveva difatti il Quattromani a Francesco Antonio Rossi in Napoli, sotto la data di Cosenza, a'12 ottobre 1600:

« Il sig. Duca di Nocera faceva tanta stima di me, che mi facea invidiare da tutti. Il sig. Marco Antonio Carafa si mosse a comprare il marchesato di Rende per starmi vicino; et la mia, sorte malvagia, mi privò in pochi giorni così dell'uno come dell'altro. Hora mi avea eletto per rifugio di tutte le mie angosce questo onorato signore (il Principe della Scalea), il quale mi avrebbe ristorato di ogni mio affanno, et mi è stato tolto in un punto. »

all'Accademia cosentina. Del fratello Ascanio non abbiamo uguale certezza, e nulla si raccoglie dai suoi scritti che ci possa dar lume. Per lo zelo di suo fratello a favor di quell'Accademia, e per la loro intimità, ci è permesso conghietturare che pure Ascanio vi sia appartenuto. Egli però passò quasi tutta la sua vita letteraria a Bologna, dove professò lettere greche per lo spazio di ventiquattro anni, e con tanta soddisfazione dei Bolognesi, che il Senato gli aveva dato l'incarico di spiegare il testo greco di Aristotele; ufficio che non potè disimpegnare per la immatura morte che lo colse all'età di anni cinquantacinque. Legato di amicizia coi più illustri bolognesi, specialmente con Giovanni Angelelli, dedicò a questo la difesa della interpetrazione della *Logica* del Zabarella contro le critiche fatte da Bernardino Petrella, professor padovano. I suoi studî principali però non erano su la filosofia, ma su la lingua greca, confrontandola colla nostra. Di questo nuovo e gran lavoro, al quale da lunghi anni intendeva, pubblicò soltanto un saggio, dedicato a Bonifacio Gaetano; saggio scritto in forma elettissima, e pieno di giudiziose osservazioni. Egli non solo vi si propone di confrontare le parole, le frasi, i costrutti greci con gl'italiani; ma coi diversi nostri dialetti, specialmente con quelli dell'Italia meridionale, dove le tracce della lingua greca, a parer suo, sono assai più visibili. E benchè tutto il discorso non si versi, se non intorno a pochi raffronti, pure il divisamento di far conto della infinita varietà dei dialetti italici per arricchire la lingua scritta, a me, per quei tempi, sembra nuovo ed ingegnosamente pensato. A cotesto partito egli applicossi per trovar rimedio

alla immistione di voci straniere, che fin d'allora cominciava a contaminare il nostro armonioso idioma. Ecco in quali termini egli stesso racconta il come ed il perchè gli fosse occorso quel disegno, che per mala ventura non potè poi compiutamente colorire:

« Delle quali (voci straniere) però veggiamo che gli uomini del nostro secolo vanno empiendo i loro componimenti volgari senza evidente bisogno, e contaminando il puro italiano di maniera tale, che se la cosa anderà seguitando, a mano a mano i cantici di Glottochrisio Fidentio torranno la palma del parlar volgare al Petrarcha, et al Boccaccio. Quando, et fin dove puossi la nostra favella rendere dovitiosa da se stessa, il non farlo, et l'arricchirla in quella vece col mescuglio delle lingue forastiere, che altro è egli, che un non curare, nè conoscere i suoi beni? La qual cosa è disdicevole a natione di tanto giudicio, di quanto si stima l'italiana; è dunque d'obligo comune a tutti lo 'ngegnarci di adoperare il contrario in qualche maniera. E del come fra me stesso già discorrendo, conchiudeva che non inutile fatica per ciò sarebbe il fare una raccolta di tutti i più scelti vocaboli; modi di dire, et proverbi usati oggidì in Italia, et insomma di tutto il meglio delle lingue nostre, la quale accomunandosi al mondo colla stampa, servisse come per thesoro della nostra lingua universale. Che in questa maniera ogni particolar lingua d'Italia avrebbe la sua parte nelle scritture di nome, et trapasserebbe con qualche raggio d'honore, et di lode nei secoli avvenire. Et io per avere usato lungo tempo in diverse città, et contrade d'Italia, cominciai già a preparare la memoria per un edificio sì fatto, pregando alcuno amico

a darmi in nota quel più ch'egli potesse raccogliere di particolare della sua lingua materna. Di che essendo io stato contemporaneamente compiaciuto da molti, aspetto l'istesso atto di cortesia da qualunque altro habbia a cuore l'honore della patria, et la lode di se stesso; poichè quanta parte avrà ciascuno di loro nella fatica, che a mia richiesta in ciò farà, tanta et forse maggiore se ne guadagnerà nella lode, se io non vorrò, come non vorrò per certo, essere ingrato. »[1]

Così Ascanio Persio; ed io ho voluto riferire con le sue proprie parole il suo nobile divisamento per mostrare che certi studî furono intraveduti, ed anche inaugurati bene dai nostri buoni antichi, i quali non si sarebbero certo aspettata tanta negligenza, o tanta ingratitudine da parte nostra. Questa osservazione mi venne in mente pei raffronti del Quattromani tra i poeti provenzali, i siciliani e i toscani; e questa mi ricorre un'altra volta al pensiero a proposito degli studî del Persio sui nostri dialetti. Non dico già che allora cotesti riscontri di poesia e di dialetti si fossero potuti fare con la perfezione con cui si possono fare oggidì con gli studî filologici cotanto progrediti; ma il merito di averne sospettato l'importanza cresce di tanto più, quanto minori erano i sussidî dei quali potevano giovarsi. Per tornare poi al Persio, egli aveva un concetto limpido ed esatto della infinita utilità che si poteva cavare dai dialetti; e della lingua italiana aveva forse un'idea più larga di certi filologi odierni, i quali vor-

[1] *Discorso* del S. Ascanio Persio intorno alla conformità della lingua italiana con le più nobili antiche lingue, e principalmente con la greca, pag. 41-42. — Venezia, 1592.

rebbero restringere in una sola regione italica la vena creatrice della patria favella. Onde parlando della nostra lingua la dice italiana, e soggiunge: « Dico italiana, per non havermi io voluto tener dentro da'termini troppo stretti della sola Toscana. »[1] Io non so se cotesta opinione avrebbe il suffragio di qualche nostra Commissione ufficiale, ma è fuor di dubbio più ampia di certe circoscrizioni fittizie, e più conforme a ragione. E molti assennati scrittori farebbero plauso oggidì, anche a rischio di far dispetto ai toscaneggianti, al savio consiglio del Persio, dove scrive: « Et quanto sarebbe meglio il mantenerci le nostre parole, et guise di parlare o lombarde, o romanesche, o napoletane, o pugliesi, o calavresi (meglioramdole però con lo scriverle, et proferirle più acconciamente che sia possibile), massimamente quelle che a noi parranno di nobile, et chiara discendenza, che privandole della loro stanza paterna, far dono della cittadinanza a tali et quali capitateci non so donde? »[2]

Certo batterebbe le mani il Settembrini, strepiterebbero i filologi rivieraschi dell'Arno; questo per ora: la storia della nostra lingua giudicherà in avvenire chi più si apponeva al vero in tale controversia.

Poche cose scrisse Ascanio Persio, oltre a questo importante *Discorso*, che ci ha dato materia alle addotte riflessioni; poche, perchè la intenzione di condurre a termine l'intera opera, di cui nel Discorso dà un semplice abbozzo, lo ratteneva forse di sparpagliare altrove le sue fatiche. Rimane di lui la *Difesa dello Zabarella*,

[1] Op. cit., pag. 9.
[2] Op. cit., pag. 39.

della quale abbiam toccato avanti; lavoro di poco momento, e donde neppure può desumersi s'egli si accostasse alle nuove dottrine del Telesio, perchè la novità telesiana non toccava la logica aristotelica, come fece il Ramo in Francia, ma la scienza della natura.

Rimane una breve scrittura *Sulla Madonna di San Luca*, stesa in tre lingue, latina, greca ed italiana, e che poteva stendere in una sola, o forse passarsene del tutto. Rimangono alcuni studî sul primo libro dell'*Iliade* di Omero, ed una lettera di due pagine scritta in occasione della morte di Andrea Vizani, medico e filosofo, stato già suo discepolo; scarsa eredità di un uomo fornito di tanto ingegno e di tanti studî. I Bolognesi più dotti lo ebbero caro, come dimostra la famigliarità ch'ebbe non solo con l'Angelelli, al quale dedicò la *Difesa dello Zabarella*, ma ancora con Camillo Paleotti, che gli comunicava i modi del dialetto bolognese, come il Persio medesimo attesta nel mentovato Discorso. Intimo fu del Pendasio, filosofo di gran fama, e di uguale merito; intimo dello Zabarella, del quale era stato discepolo a Padova; amato e stimato molto da Aldo Manuzio, che nel dedicargli una favola di Lepido, comico antico, lo chiama indagatore solertissimo di tutta l'antichità. Ebbe, in guiderdone della molta dottrina con cui illustrava l'Università, la cittadinanza bolognese, e morì compianto ed onorato il 1° febbraio 1610. Il fratello Antonio, che tanto si compiaceva della fama di lui, gli pose una lapide con un mesto ricordo, che ne descriveva la vita e le virtù.[1]

[1] Ecco la iscrizione che doveva essere nella chiesa delle Mo-

Per la dimora lunghissima che fece a Bologna Ascanio Persio, dal 1586 al 1610, frequentemente vi capitava l'altro fratello Antonio, il quale vi aveva stretto amicizia, oltre che col Pendasio e col Paleotti, anche con Girolamo Mercuriale, dotto medico forlivese, che poi fu pure professore a Bologna, e con l'illustre Ulisse Aldovrandi, precursore del Buffon e del Linneo ad un tempo. A Bologna mi pare che Antonio abbia scritto il trattato *Del bever caldo*, per la menzione che vi fa e dell'Aldovrandi, e di Ercole Bottrigaro, che lo aiutò nella fabbrica di un certo istrumento.[1] Ma di lui e delle

nache di Sant'Agostino, dove fu seppellito, e che vien riportata dall'Alidosi:

« Ave frater bene memorande, Antonius Persius Domo Materano, Ascanio P. Persio, qui illustri philos. titulo eruditionisque omnis laude praeclarissimus, quum graecas publice literas annos XXIV. Bonon. professus omnibus Gymnasii desideriis satisfecisset eodem perpetuo perfuncturus erat munere ipsosque adeo aristotelicos libros graecos ad verbum explanaturus ex novo honorifico Senatusconsulto nisi ad excessum finitae suae mortalitatis accessisset Kal. Feb. MDCX.

» V. annis LV, M. X., D. XXIII.

» Sed et hic locus sepulturae datus est Constantiae Vergiliae uxori eius lectissimae.

» Ave frater bene memorande. »

Vedi li dottori forastieri che in Bologna hanno letto Teologia, Filosofia, Medicina et arti liberali di Gio. Nicolò Pasquali Alidosi, pag. 11. — Bologna, 1623.

Non so poi perchè, dopo aver vista questa epigrafe, l'Alidosi lo faccia di Macerata. Si è sbagliato nella traduzione del *Materano*.

[1] « Ho dunque fatto venire di Venezia della mirra scelta ivi per la migliore, et poi mostratala anche all'eccellentissimo Ulisse Aldovrandi, huomo nelle cose de' semplici eruditissimo. » — *Del ber caldo costumato dagli antichi Romani*, Trattato di Antonio Persio, pag. 21. Venezia, 1593.

E più veramente apparisce da questo altro luogo: « Di cui (Hercole Bottrigaro) non ho saputo trovare chi meglio in

sue opere si discorrerà più ampiamente nel corso della terza parte di questo libro. Quando egli fosse morto non si sa, certo dopo il 1610; sicchè egli ha potuto assistere ai nuovi studî, ed alle maravigliose scoperte, alle quali aveva dato occasione il metodo sperimentale propugnato dal suo maestro Telesio. Il vaticinio fatto dal suo amico Muti era avverato in gran parte,[1] ed i Telesiani pigliavano animo, e si moltiplicavano col favore sempre più crescente che si concedeva al loro indirizzo. Un testimone non sospetto, Alessandro Tassoni, scriveva in quel torno: « E già il Telesio ha cominciato a far setta, e i Telesiani s'odono nominar per le scuole, aderendovi particolarmente i Calabresi suoi. »[2] Se non che gli studî naturali prevalsero a scapito delle buone lettere, dove il gusto sempre più si corruppe, tanto da dilettarsi d'immagini stemperate e contorte, dalle quali restava non solo appannato, ma falsato onninamente il concetto. E nei deliramenti di quel secolo, per dire della sola Accademia cosentina, invano avresti cer-

questa città di Bologna la fabrica di detto istromento intendesse.» — Op. cit., pag. 40.

[1] « Sed taceamne summum, ac prope divinum virum Bernardinum Tilesium consentinum, qui aristotelicam doctrinam rebus ipsis, et sensui penitus adversari luculentissime ostendit? Hic vir, si nescis, quamvis pauca adhuc in lucem protulerit; quamplurimos praestantissimos philosophos in neapolitanorum regno, Romae, Bononiae, Florentiae, Patavii, et per omnem Italiam, ac exteras gentes in suam trhaxit sententiam. Cuius viri saplentissimi libri si in communem utilitatem publice edentur, facillime spero vestrum litigiosum regnum expugnatum et in cineres eversum iri. » — *Disceptation*, II., lib. XI, pag. 11.

[2] Dieci libri di *Pensieri diversi* di Alessandro Tassoni, pag. 518. — Milano, 1628.

cato la sobria forma latina di Antonio Telesio e di Coriolano Martirano, o la severa critica del Parrasio e di Sertorio Quattromani. I sonettanti, e i madrigalisti di professione, attanagliavano i concetti e li sforzavano ad appuntarsi in antitesi grottesche, credendo di aver creata una maraviglia, se avessero scoperto una lontana similitudine fra le cose più disparate di questo mondo. In tanto farneticare di fantasie merita lode, per non essersi lasciato andare ad eccessivi scapestramenti, Pirro Schettini, apriglianese, che fu l'ultimo poeta di qualche nome che fosse appartenuto a quell'Accademia. I contrapposti non mancano, ma non sono nè sì frequenti, nè sì strani nelle sue rime, come allora si era usi a vederne. Qualcuna, ma raramente, se ne tiene discosta, forse per non avere lo Schettini discompagnato lo studio della poesia italiana da quello della latina, la cui casta e temperata forma infrenava la musa licenziosa dei nostri poeti. Reco per saggio del suo modo di poetare due sonetti a Cosenza, che sono dei più corretti, perchè esprimono affetti veri e sentiti, come forse non sono i suoi fantastici amori con Fille:

Ecco infelice, onde partii beato,
A rivedervi io torno, amate mura;
Ad abitar non già: tal dì bramato
Mai non vedrò ne la mia notte oscura.
Di tante pene mie, di così dura
Vita ch' io traggo, non è sazio il fato:
Più mi resta a soffrire: altra sventura
Mi minaccia del ciel l'aspetto irato.
Aveste voi de l'innocenti labbia
I primi accenti; ma non so qual selva
Dei miei lunghi sospir l'ultimo s'abbia.

In voi forse felice ebbi la cuna;
Ma non so fra quai balze, entro qual belva
Mi prepari la tomba empia fortuna.

—

E pur richiami, o mio pensiero infermo,
Le fuggite speranze ad una ad una;
Nè sai, che le sue furie oggi raduna
L'empio nemico; e 'l mio destino è fermo?
Vedi quel nero bosco alpestre, ed ermo
Nido di belve, e d'orrida ombra e bruna,
Ivi a colpi d'invidia e di fortuna,
E non altrove, avrem riparo e schermo.
Nè temerò fra solitarie rupi
Perpetua notte, o spaventoso e fiero
Sibilar d'agni ed ulular di lupi;
Che, se 'l Vulgo infedel mi lascio a tergo,
Anco fra lupi e fra serpenti io spero
Trovar più grato e più sicuro albergo.[1]

Con questo canonico apriglianese vissuto nel bel mezzo del seicento, dal 1630 al 1678, che recitava l'ufficio in coro, e, poetando, discredeva l'immortalità dell'anima,[2] finiva la schiera dei poeti cosentini. Dalla sua scuola usciva un famoso giureconsulto, Gaetano Argenti, che arrivò alla presidenza del sacro regio Consiglio, e propugnò gagliardamente i diritti dello Stato contro alle usurpazioni della Chiesa, scrivendo a favor dell'editto di Carlo VI. Da indi in poi l'Accademia

[1] *Poesie* del sig. Pirro Schettini, gentiluomo cosentino, pag. 35 e 44. — Napoli, 1693.

[2] In una egloga, il poeta fa dire da Corinto a Menalca:

« Ergo cadaveribus vivens, cinerique sepulto
Tunc aliquid superesse putas? aut semina rursus
Fortunae passura vices? »

Idem, *Carmina*, pag. 9.

ebbe frati teologanti, predicatori ed avvocati, con qualche leggiero sprazzo di poesia, di quella arcadica, fatta a ingannar l'ozio, o a renderlo amabile, per più svigorire gli animi, ed indorare i ceppi di una lunga servitù. Cessando dalle quisquilie scolastiche e dallo strepito forense si rifuggiva alle Accademie, non più indotti dall'amore indomato delle classiche antichità, o dalla curiosità operosa degli arcani naturali, o dalla vaghezza di cantar versi prorompenti da schietta vena di fantasia; ma per crescere i servi fasti di un popolo scaduto, inneggiando a regali nozze, o a principeschi nascimenti.

Non fu però la sola Accademia cosentina che scadde: tutte le altre volsero in basso col declinare della grandezza italiana, e con il pigliar piede della esiziale istituzione dei Gesuiti. Cosenza tenne fermo per qualche tempo ancora, devota all'antica tradizione classica. Tommaso Cornelio, del quale ci accadrà di dover parlare, come del più valoroso filosofo e fisiologo che nel secolo diciassettesimo continuasse l'avviamento telesiano, appartandosi dalle Muse baccanti del seicento, si esercitava nello studio di Dante; come prova la traduzione in esametri latini del canto di Pier delle Vigne, recentemente trovata.[1]

Lo stesso Cornelio rinfrescò la tradizione antica degli studî sperimentali nei suoi famosi *Proginnasmi*,

[1] Questa descrizione fa parte di un dialogo autografo ed inedito del Cornelio, intitolato: *De Metempsycosy, seu de trasmigratione pythagorica*, del quale rese conto il benemerito segretario perpetuo prof. Luigi Maria Greco nel nono volume degli *Atti dell'Accademia cosentina* stampato a Cosenza il 1865, pag. 171 a 181. — Io ne debbo la notizia alla cortesia del solertissimo Vincenzio Greco, degnamente succeduto nel Segretariato dell'Accademia all'egregio fratello, e gliene rendo grazie pubblicamente.

Digitized by Google

e nella lettera, che fa scrivere da Marco Aurelio Severino a Timeo di Locri, deplora con vivacità il fuorviamento degl' ingegni dei suoi concittadini nei deliramenti astrologici. Il Severino arrivato agli Elisi trova i più illustri Cosentini vaganti a diporto per quei campi felici; e scerne tra gli altri, il Telesio, il Donio ed il Campanella. Il Telesio s'informa che cosa sia avvenuto dei suoi Cosentini, dal cui acume e dalla cui industria grandi cose si aspettava quell'onorando vegliardo. La risposta del Severino è delle più sconfortanti, descrivendo gli studî inani, le ciurmerie che si facevano a nome della scienza astrologica, e la smania di dissepellire tesori nascosti, di cavare oroscopî, d'indovinare il futuro, di affatturare gli amanti, sottentrate all'amorosa investigazione della natura; ed alla verace gloria preferiti i turpi guadagni, carpiti frodolentemente al volgo avido ed ignorante.[1] Nella qual descrizione,

[1] « Deinde in me conversus (Telesius), de Consentinis, inquit, nostris, si quid habes novi, scire velim Severine: illi enim quum acumine et industria polleant, non mediocrem mihi spem afferunt fore ut aliquando illustrent Philosophiam, quam ego Aristotelii iam pridem mancipatam, in libertatem primus vindicavi. Tum ego, erat olim Consentia plena bonarum artium et disciplinarum; nunc vero, pace tua Telesi dixerim, Cives illi tui ingenio solertiaque plane abutuntur: studia enim doctrinae, salutaresque artes aversati, ea meditantur, quae hominum generi perniciem inferunt. Quidam autem veteratores, quum mediocriter in literis profecerint, divina quadam, si Diis placet, arte (Cabalam vocant) instructos se praedicant, cuius ope de re quavis sciscitanti responsum carmine expressum actutum exhibent. Quid valeat ad conciliandam in amoribus gratiam, quomodo erui possint thesauri, quis furti aut necis fuerit author, qualis cuiusque rei sit futurus eventus, quonam remedio saluti suae subvenire quis possit, et ne multis morer, quicquid est in rebus quantumvis obscurum involutumque, se arte hac explicaturos

se non m'inganno, il Cornelio mira a flagellare fieramente il suo concittadino Ferdinando Stocchi, non privo d'ingegno, che miseramente sciupò, ma privo certo di decoro e di amore pel vero, e che potendo riuscire uno scienziato, preferse di essere un ciurmadore. Ed io credo che per questo sdrucciolo si fossero messi i Cosentini per opera di Rutilio Benincasa di Torsano, il quale nacque nel 1550, e morì verso il 1626. Imperocchè avendo costui computato diligentemente gli eclissi, e sorpreso col suo almanacco le menti volgari, non ci fu cosa che non tenessero per fermo di poter lui indovinare. Quindi s'inventarono mille fole, parto di fantasie sregolate, a cui si attribuirono nomi strani e misteriosi, come i sogni di Salomone, le cifre di Pitagora, la Ruota di Beda, e tutti quegli altri garbugli e capogiri, che costituivano la sognata scienza cabalistica, contro la quale inveisce giustamente il Cornelio. Ma allato a cotesti incurabili sognatori, o ciurmadori impudenti, fiorivano assennati naturalisti, ed a Cosenza sola n'eran nati due celebratissimi, il Cornelio ed il Severino. Il quale ultimo, benchè nato a Tarsia, paesetto vicino a Cosenza, si può dire cosentino per educazione. Discepolo del Campanella, si mostrò degno di un tanto maestro, ed insieme con lui, e col Cornelio, e col Persio, merita di figurare tra i seguaci del nuovo metodo telesiano. Se non che di questo nobile gruppo d'ingegni calabresi dobbiamo riservarci di discorrere in altro li-

profitentur; ac interea homines stupidos, et rationis rerum ignaros, expilant. » — Thomae Cornelii consentini *Epistola* subdititio Marci Aurelii Severini ad Timaeum Locresem nomine conscripta, pag. 416-417. Neapoli, 1688.

bro apposito, quando il concetto della natura si specifica più nelle ricerche particolari di questa o quella determinata forma naturale. In questo primo nostro disegno ei non entrano, se non per isbieco, in quanto difesero la dottrina telesiana dagli assalti dei Peripatetici; avendola il Campanella sostenuta contro il Marta, ed il Persio contro il Patrizzi. Degli insegnamenti loro proprî, e della estensione maggiore data ai principî del Telesio, ci verrà in taglio di parlare altrove ed in più convenevole luogo.

PARTE SECONDA.

LA FILOSOFIA DI BERNARDINO TELESIO.

CAPITOLO PRIMO.

Il concetto della natura in Aristotele.

Senza entrare a discutere se la natura sia fatta per l'uomo, ovvero se questi vi si trovi dentro come se vi fosse nato per caso; certo è, che l'uomo ha sempre considerata questa madre antica in intima relazione avvinta con lui. Il mutuo e continuo commercio, che intercede fra la natura e lo spirito umano, è stato causa, che o l'uomo avvivasse la natura, e le trasfondesse i suoi sentimenti, dandole forma e persona umana; ovvero che dentro di sè accogliesse e ripercuotesse l'eco dei fenomeni naturali, traducendoli nel linguaggio interno delle immagini, e rivestendoli degli splendidi colori della fantasia. L'intuizione religiosa dei popoli ancora fanciulli è stata attinta sempre dalla onnipossente natura; e da lei l'arte ha sempre mutuato le forme delle sue maravigliose creazioni.

Oltre alle prime manifestazioni religiose ed alle forme artistiche, la natura è stato obbietto delle più accurate ricerche e delle più sottili speculazioni. Le in-

dagini dei fenomeni particolari han preceduto le costruzioni dell'insieme, e la fisica ha inaugurato la metafisica. Lo studio, benchè incompiuto, di alcuni fenomeni ha stimolato la nostra irrequieta bramosia di sapere ad allargare ad altri fatti, ancora inesplorati, le stesse leggi e le stesse cause. Ben tosto però sperienze più accurate ci han costretto a mutar parere, ed a smettere le troppo frettolose costruzioni dell'universo. Così sistema è succeduto a sistema, e lo spirito umano è stato non senza ragione assomigliato alla Penelope greca, che tesseva e stesseva la medesima tela. Quindi non pochi, fastiditi della interminabile vicenda, si sono argomentati di pigliarsela a dirittura contro a questa pretensione dello spirito, e gli hanno interdetto di ricominciare le sue vaste ed ambiziose sintesi. Darà retta al loro consiglio lo spirito umano? Se ne asterrà veramente in avvenire? Noi ne dubitiamo; ma sia come vuolsi, cerchiamo intanto di studiare questo fatto nella storia del pensiero umano, e proviamoci di ricavarne, s'è possibile, la legge che fin qui ne ha regolato il corso.

La natura, adunque, è stata studiata nei suoi fenomeni particolari e nel suo insieme; o in altri termini, ci è stata una scienza dei fenomeni naturali ed una scienza del concetto intero della natura. E noi se potessimo adattare la nomenclatura presente a coteste due scienze di antica data, diremmo, esserci stata una fisica ed una filosofia della natura, per lo meno fin dai tempi di Aristotele. Non già che questi due nomi rispondessero appuntino ed esattamente alla significazione accettata a'dì nostri; anzi, per lo contrario, per fisica intendeva Aristotele ciò che noi chiameremmo

ora filosofia della natura, trattando in essa la dottrina dei principî e quella del moto; ma le due scienze, quanto al contenuto, erano ben distinte. *I libri meteorologici*, quelli che trattano *Del cielo*, gli altri *Sulle parti degli animali* rassomigliano, se non corrispondono puntualmente, alle teoriche svolte nei nostri trattati di fisica; fatta la debita restrizione secondo la distanza dei tempi e le accumulate sperienze. Di questa ultima scienza noi non possiamo qui occuparci, se non inquanto certe spiegazioni parziali servono a meglio chiarire e lumeggiare l'insieme. In ispecial modo terremo conto della dottrina dell'uomo, ch'è il nodo, dove per Aristotele si aggruppa e si complica l'universa natura: degli altri gradi inferiori della natura toccheremo soltanto di volo, per mostrare come nella mente dello Stagirita tutti si collegassero e s'intrecciassero in un vasto congegno, ch'ei diceva il Cosmo. Ma del concetto, ch'egli ebbe di tutta quanta la natura nel suo assieme, diremo con più larghezza. E se qualcuno ci dirà, perchè, volendo rimenare la filosofia della natura, quale fu trattata nella Rinascenza, alla prima scaturigine, noi ricorressimo a preferenza ad Aristotele, non dubiteremmo di rispondere così. Sebbene la filosofia greca muova con Talete, e continui fino a Socrate a muovere da un principio naturale; nondimeno dove tutte le diverse vie mettono capo, è appunto in Aristotele. Nel primo libro *Della metafisica*, dov'egli dà il primo e memorabile esempio della storia della filosofia, istituisce una critica profonda di tutte le spiegazioni della natura date prima di lui, e tutte dimostra insufficienti a darci un adeguato concetto dell'universo.

Non rifiuta nessuna delle spiegazioni recisamente, anzi trova che ciascheduna ha squadrato chi uno e chi un altro aspetto del vasto problema; ma, al postutto, ognuna, da sè, non basta, e tutt' insieme mancano ancora di qualcosaltro che le unifica e le compendia. Questo concetto nuovo ch'ei scorge nella natura, non visto da altri prima di lui, è il fine. Onde delle quattro cause che annovera, della materiale, cioè, della formale, della efficiente e della finale, i suoi predecessori avevan trascurato quest'ultima, che, a parer suo, è la più importante. Forse Platone vi si era appressato; ma la idea platonica essendo fuori delle cose, quando anche si fosse potuta dire loro fine, sarebbe stata fine esterno, e perciò non sarebbe stata vero fine. Il concetto del fine, come immanente nella natura, modifica e trasforma tutte le altre cause nella filosofia aristotelica, e da esso pende ogni spiegazione dell' universo. Il Zeller ha fatto avvertire la somma importanza della finalità immanente nella filosofia aristotelica, tanto da affermare, che la natura vi si può definire la sfera della interna attività finale.[1] Il Noo di Anassagora, l'Idea di Platone, restando sempre sospesi sopra la natura, non arrivano a poter generare il concetto di fine. Ora cotesto nuovo concetto insinuato nel mondo collega e stringe più efficacemente i principî per lo innanzi

[1] « Es tritt so hier zuerst der wichtige Begriff der immanenten Zweckmässigkeit auf, eine Bestimmung, die in aristotelischen System so wesentlich ist, dass wir die Natur in seinem Sinn auch geradezu als das Gebiet der inneren Zweckthätigkeit definiren könnten. » — *Die Philos. der Griechen*, *Zweiter Theil*, *Zweite Abtheilung*, pag. 325. Tubinga, 1862.

dislegati ed irreconciliabili. La materia diviene la potenza; e la forma, l'atto che ne determina l'infinità: la prima è mezzo che mena alla seconda. Quindi scaturisce un indispensabile intermezzo, il moto, che, per Aristotele, è l'atto del possibile; non di questa o quella possibilità, ma della possibilità in generale, quale che si fosse il modo com'essa si rechi in atto. Il moto è così il vero congegno di tutto quanto il sistema aristotelico. Il moto comincia e conchiude le ricerche metafisiche, dà ragione delle categorie, e contiene la chiave che apre e serra, dirò così, la serie delle funzioni naturali. E per tralasciare tutte le altre applicazioni di esso nelle rimanenti parti della filosofia di Aristotele, notiamo qui soltanto, come al sommo Galilei non fosse sfuggita la importanza di questo concetto nella fisica dello Stagirita. Il Galilei difatti chiama la distinzione tra moto circolare e moto retto la prima pietra, base e fondamento di tutta la fabbrica del mondo aristotelico, sopra la quale si appoggiano poi tutte le altre proprietà.[1]

Da una parte dunque la materia e la forma, considerate l'una come mezzo e l'altra come fine; dall'altra il moto, come passaggio dalla prima alla seconda, sono le fondamenta su le quali Aristotele fonda la natura. Questa agli occhi suoi non è altro che l'ultimo fondamento del moto; e per questo appunto si differenzia dall'arte, alle cui opere il movimento sopravviene dal difuori. In siffatta intuizione generale della fisica aristotelica si nasconde però una magagna, la quale

[1] *Dialogo dei massimi sistemi*, Giornata prima, pag. 23. — Firenze, 1842.

guasta a poco a poco l'armonia del sistema. Una incertezza, non dileguata nelle altre parti della filosofia aristotelica, riappare qui, tanto più evidente, in quanto piglia concretezza nella spiegazione di fatti che ci cadono sotto i sensi. Questa incertezza è la non definita dottrina della materia e della forma; antinomia che non fu mai superata appieno dalla filosofia greca, neppure dallo stesso Aristotele, che tanto l'aveva combattuta nel suo maestro.

La materia è il mezzo, e la forma è il fine; la prima è fatta per la seconda, e quest'ultima è più nobile di quella. La materia non ha nessun valore, se non inquanto serve al fine, alla forma: può non esserci, è accidentale. La natura è un sistema di fini, i quali potrebbero attuarsi benissimo con altri mezzi, con altra materia. Or poichè tutte le forme inferiori sono mezzi per rispetto alle superiori, e queste alla lor volta non servono ad altro se non alla forma pura, alla forma non implicata nella materia, al fine supremo, al motore immobile; ne conseguita, che tutta quanta la natura è un vasto accidente, e con lei sono accidentali quei medesimi fini, il cui intreccio Aristotele aveva detto necessario. Ed inoltre: se il moto tende ad attuare la forma, ed ogni cosa naturale serve di mezzo alla attuazione della forma superiore, ci sarà una serie di movimenti, dei quali l'uno è determinato dall'altro; e cotesta serie metterà capo in un fine supremo, che muove permanendo immobile, in modo che la internità del moto sparisce per dar luogo alla esternità. Nè giova il dire che ciascheduna cosa avrà due movimenti, uno che proviene dal suo interno, tendente ad attuare

la sua propria forma; un altro esteriore, che serve all'attuazione della forma superiore: imperocchè il vero moto, il moto più essenziale sarà quello ch'è volto a raggiungere una più alta realtà, quella della forma superiore. Aristotele difatti ebbe questa mira quando, fra tutte le guise di moto, affermò come originaria quella del moto spaziale, ch'è la più esterna che si possa dare.[1]

Così egli andò incontro ad una contraddizione capitale, che spianò la via agli ulteriori sviluppamenti della dottrina del mondo, ch'ebbero luogo durante il Medio Evo e nel Risorgimento. Imperciocchè nel mentre l'intuizione primitiva del suo sistema aveva concepita chiaramente l'immanenza del fine, gli schiarimenti posteriori riuscirono ad un fine oltremondano, e quindi esterno e trascendente. Anche qui dunque ci si ripresenta, sotto altra veste, la quistione lungamente dibattuta nel Medio Evo e nel Rinascimento tra la trascendenza e l'immanenza. Il Medio Evo, come dimostreremo appresso, si appigliò a quel lato dell'Aristotelismo che più si affaceva a quel dispregio della natura, che allora era in voga; e la Rinascenza, al contrario, combattendo la dottrina della finalità esterna, ed anche esagerando questo lato con la negazione recisa di ogni finalità, credette distruggere la filosofia aristotelica, pur preparandone una più vera e genuina interpretazione. Cessate

[1] « Ist aber die räumliche Bewegung früher, als die Entstehung, so muss sie auch früher sein als das Wachsthum, die Veränderung, die Abnahme und der Untergang; denn diese können doch nur an dem vor sich gehen, was vorher entstanden ist. Diese Art der Bewegung ist mithin die erst sowohl der Ursächlickeit, als der Zeit, und dem Begriff nach. » — Zeller, loc. cit., pag. 293.

le diuturne discussioni intorno all'anima, la quistione medesima si agitò sotto un altro aspetto, ma senza mutar di sostanza. Dirò anzi che tale spostamento non fu neppure casuale, inquantochè, dichiarata l'anima forma immanente del corpo, e quindi forma naturale, dovevasi di necessità domandare, come si avessero ad intendere le forme naturali in genere. Finchè la psicologia si fondava sopra una sostanza difforme affatto dalle forme naturali, della natura non si fece caso, stimandosi più nobile e più importante quell'altra ricerca; ma quando dell'anima si ebbe un concetto meno aereo e più vicino al vero, allora fu necessario badare al modo, come ella si trovasse collegata nel sistema della natura con le rimanenti forme. Onde mi pare, che, per essere uscita la scienza della natura dal grembo della psicologia, rimase poi sempre alla fisica del Risorgimento quella impronta speciale, che la faceva riferire all'uomo; almeno fino al Galilei, che ne la staccò onninamente.

Anticipate queste poche notizie, che noi illustreremo abbondevolmente nel processo di questo libro, e che abbiamo creduto di premettere per delineare quasi intero il disegno della nostra storia; torniamo là donde per poco ci siamo dipartiti, vale a dire, alle diverse maniere di moto.

Il moto (κινησις) si riferisce o alla sostanza, ed ha il nome particolare di generazione e di corruzione (γένεσις, φθορὰ); ovvero alla qualità, e si dice propriamente cangiamento (ἀλλοίωσις); ovvero alla quantità, e si dice accrescimento o diminuzione (αὔξησις, φθίσις); o finalmente al luogo (ποῦ), e conserva il nome generico di moto, ovvero si chiama moto di traslazione (φορὰ).

Di tutti siffatti movimenti il più estrinseco è certamente l'ultimo, quello che non tocca punto il corpo, che non ne modifica nè la sostanza nè la qualità, che non muta altro che la postura accidentale del luogo. Ora questo appunto è da Aristotele considerato come il primo, tanto per la causalità, come pel concetto e pel tempo. Gli elementi si distinguono per esso, e dagli elementi si origina il primo formarsi della natura. Difatti i quattro noti elementi, la terra, l'acqua, l'aria ed il fuoco, si distinguono dal luogo che occupano nel mondo. La terra occupa la postura più bassa; di poi vien l'acqua, la quale per la sua pesantezza si assomiglia alla terra, e per la sua liquidità si accosta all'aria, formando un certo mezzo tra quei due elementi; in mentre poi l'aria medesima è verso il fuoco, ciò che l'acqua è verso di essa; è in certo modo il fuoco stesso, cioè il fuoco in potenza. Gli elementi della fisica aristotelica sono ordinati secondo il nesso di potenza e di atto; l'uno essendo l'altro in potenza, movendo dal più grossolano o più pesante fino al più leggero e più sottile. Fra essi si verifica quell'intreccio di potenza e di atto, che è più complicato nei primi gradi e più sviluppato negli ultimi; nei primi prevalendo la materia, negli ultimi l'atto o la forma. La dottrina degli elementi è lo schema e quasi l'ossatura del Cosmo; ma negli elementi la differenza fondamentale, che li distingue l'uno dall'altro, è il moto secondo il luogo: dunque questa specie di movimento è la più essenziale nel sistema aristotelico.[1] Che sebbene

[1] Riscontra *La fisica*, lib. IV, cap. VII, § 12 e 13, e Zeller, loc. cit., pag. 293.

La deduzione che fa Aristotele dei quattro elementi dalla

gli elementi appaiano formati dall'unione di due qualità originarie ed opposte; nondimeno potendosi convertire l'uno nell'altro, la originaria differenza sparisce, e ciò che mantiene gli elementi nello stato di distinzione è il movimento locale.[1]

Non si arguisca da ciò che Aristotele abbia negato la differenza qualitativa dei corpi, e siasi accostato alla fisica meccanica: tutt'altro; egli anzi combatte gli Atomisti, e lo stesso Platone, che nella fisica ne rasentava la dottrina; e li combatte, sostenendo la trasformazione qualitativa della materia. Aristotele, come ha notato il Zeller, pur attribuendo al movimento spaziale la forma originaria del cangiamento, pur riconoscendo da esso determinate tutte le altre guise di moto, non sosteneva però che gli Atomisti, con più logica, riducessero ogni mutazione ad accostamento ed a separazione esteriore.[2]

differente postura nello spazio, è evidente in tutti i libri fisici, e specialmente in quelli *Sul cielo*. Intanto, non so perchè, o su qual fondamento il Dumas nelle lezioni di Filosofia chimica afferma, che Aristotele sia partito dalla combustione del legno per stabilire i suoi quattro elementi. La sola ragione ch'egli allega non risguarda Aristotele e non è cavata dalle opere di lui, ma concerne i Peripatetici, i quali, a suo detto, trovavano nella fiamma del legno che brucia, nel fumo che per essa si esala, nell'acqua che ne trasuda, e nella cenere che ne rimane, i quattro naturali elementi dei corpi. — Vedi *Lezioni di Filosofia chimica* pronunziate nel Collegio di Francia da M. Dumas, pag. 55 e 56. Livorno, 1842.

[1] Aristotele insegna in più luoghi la naturale generazione degli elementi: segnatamente poi nel terzo del libri *Sul cielo*, al capo sesto e settimo; nel primo dei quali conclude, che non potendo gli elementi farsi nè dai corpi, nè da ciò ch'è incorporeo, rimane che si generino vicendevolmente.

[2] « So wichtig aber die räumliche Bewegung als die ursprünglichste, alle andern bedingende, Art der Veränderung ist,

Il Zeller non si arrischia di giudicare Aristotele con l'acerbità con cui l'ha giudicato Bacone; cerca una scusa nella diversità tra il sistema atomistico antico ed il moderno meccanismo, nonchè nelle scoperte di nuovi strumenti, e nel tesoro di sperienze e di leggi sconosciute affatto a'tempi di Aristotele. E tutto questo è verissimo; ma la contraddizione aristotelica ha radice nel suo medesimo sistema. Imperocchè, se la natura è un sistema di fini, come il movimento primo ed originario, invece di consistere nel processo generativo, è il moto locale? Stando alle premesse aristoteliche della immanenza del fine, il primo movimento dev'esser quello intrinseco con cui la sostanza si genera; l'immediato passaggio dalla potenza all'atto. Il movimento esterno, o locale, viene da un altro, e va ad un altro, quindi presuppone un fine estrinseco ed è il risultato della esteriorità del fine. Aristotele, adunque, nello stabilire come moto originario il moto locale, è deviato dalla intuizione fondamentale del suo sistema, ch'era la interna attività del fine. Nè solo questo capovolgimento è la conseguenza della incertezza aristotelica, ma la impossibilità di ridurre tutte le diverse fogge di moto ad unità. S'ingegna, è vero, Aristotele di mostrare che il moto locale antecede di necessità tutti gli altri movimenti; ma in nessun modo riesce a chiarire, come tutti cotesti svariati moti si accordino

so wenig kann doch Aristoteles der mechanischen Physik zugeben, dass sich alle Veränderungen auf sie alle zurückführen lassen, dass nur eine Verbindung und Trennung, nicht auch eine Umwaldung der Stoffe anzunehmen sei. » — Zeller, op. cit., loc. cit., pag. 306.

a formare un ordinamento di fini armoniosamente disposti.[1] Ed anche per ridurre al moto locale la generazione e la corruzione, è costretto a far violenza a questi concetti, ed a negare l'assoluto diventare e l'assoluto perire; per potere poi conchiudere che il nascere è venire da un altro, il perire è il passare in un altro.[2]

L'assoluto nascimento dovrebbe consistere nel passaggio dal non essere all'essere; come, per contrario, l'assoluto perimento, nel passaggio dall'essere al non essere; in questo caso sì che non ci sarebbe punto di moto locale, e sarebbeci un assoluto passaggio, non potendo il non essere concepirsi in nessun luogo. Se non che in natura cotesto passaggio, dove uno dei termini sia il non essere, non ci è; ed ogni movimento avviene fra due termini che esistono entrambi; ogni passaggio è dall'essere all'essere. Al non essere assoluto bisogna sostituire il non essere relativo, la privazione; e quindi ogni passaggio succede dalla forma alla privazione, e dalla privazione alla forma; benchè, parlando rigorosamente, si abbia da dire che da una forma non si passi propriamente ad una privazione, ma che se ne lasci una per rivestirne un'altra di cui si era

[1] « Wodurch dann aber die Uebereinstimmung dieser Bewegungen, ihr Zusammentreffen in einer zweckmässigen Weltordnung bervirkt wird, lässt sich schwer sagen. » — Zeller, op. cit., loc. cit., pag. 289.

[2] Riscontra specialmente il primo capitolo del quarto libro *Dei meteorologici*, dov' è sviluppata la dottrina del generarsi e del corrompersi. Quivi si trova ancora detto, che il fuoco si serve egli altri elementi come di propria materia e di alimento; il che conferma quanto si è detto di sopra su la connessione vicendevole dei quattro elementi.

privi. Negato l'assoluto nascere e l'assoluto perire, Aristotele ha potuto violentemente ridurre tutti i movimenti al moto locale.[1]

Dalla diversità del moto translativo dedusse ancora il divario tra cielo e terra, al qual divario lo aveva probabilmente indotto l'immediata intuizione della regolarità immutata dei cieli, e del contrasto e della trasformazione continua che regna nella terra. Il corpo può muoversi o in linea diritta, o in linea curva, ed il primo movimento è necessariamente finito, il secondo, ritornando sopra di sè, infinito. Col movimento finito si accoppia il contrasto ed il cangiamento; con l'infinito, la continuità e l'uniformità. Quindi la sostanza dei corpi celesti è affatto difforme da quella dei corpi terrestri; perchè questa terrestre è generabile e corruttibile, e la celeste esente da ogni qualsiasi mutazione, tranne il continuo trasferimento attraverso lo spazio. La sostanza celeste è l'etere, che perciò, dilungandosi da Platone, volle detto così dal continuo movimento (ἀεί θεῖν). Essa è il divino nel mondo corporeo, simulando la perennità di Dio col giro costante ed uniforme che percorre. Di ben'altra natura sono i quattro elementi, i quali costano di qualità opposte, e

[1] Denkt man sich freilich ein absolutes Werden oder Vergehen, so könnte ein solches keine Bewegung genannt werden, da das Substrat der Bewegung selbst dadurch erst entstände oder wieder aufgehoben würde; dieses absolute Werden oder Vergehen ist aber in Wahrheit nicht möglich. Alles wird vielmehr auf einem seienden und löst sich in ein seiendes auf; nur dieses bestimmte Ding entsteht und vergeht, aber sein Entstehen ist das Vergehen eines anderen, und sein Vergehen das Entstehen eines anderen. » — Zeller, op. cit., loc. cit., pag. 292.

quindi si generano uno dall'altro, e si corrompono uno nell'altro. Le qualità originarie (ἀρχαὶ) sono quattro, due attive, il caldo ed il freddo; e due passive, il secco e l'umido. Da esse variamente appaiate nascono i quattro elementi (στοιχεῖα): dal caldo e dall'umido, l'aria; dal freddo e dal secco, la terra; dal freddo e dall'umido, l'acqua; dal caldo e dal secco, il fuoco.

L'accoppiamento delle qualità è fatto in modo, che ogni elemento contenga una qualità attiva ed una passiva, affinchè possa ad un tempo operare e patire; ed inoltre la loro reciproca trasmutabilità è governata da questa legge, che ciascuno elemento si possa convertire in un altro col quale abbia una qualità di comune. Così, a mo' d'esempio, l'acqua e l'aria hanno in comune la qualità dell'umido, e quindi sono trasmutabili fra di loro.

Il moto che agita gli elementi, e li combina e li trasforma senza tregua, è moto finito, in linea retta; solo, che possa ammettere contrarietà di direzione, il sopra ed il sotto, la dritta e la sinistra, e quindi solo che possa spiegare il nascere ed il perire, il generarsi ed il corrompersi. Esso è moto dal centro, o verso il centro; opposizione che determina la pesantezza, o la leggerezza dei corpi: pesanti dicendosi quelli che, muovendosi, tendono verso il centro; leggieri, per contrario, gli altri, che partono dal centro, e tendono fuori di esso. La terra è pesante, il fuoco leggiero; l'acqua e l'aria stanno nel tramezzo, la prima tenendosi più alla terra, l'altra più al fuoco. Siffatta differenza di corpi dedotta dal moto non si dee credere per Aristo-

tele accidentale; essa è anzi essenziale e qualitativa. Ci sono questi movimenti; dunque ci hanno da essere i corpi a cui essi appartengono.[1] E questi corpi occupano così esattamente il loro natural luogo, da non lasciare spazio vuoto, e da comporre un sol tutto ch'è il Cosmo. I moti varî ed opposti e disformi poi hanno una comune misura, ch'è il moto circolare ed uniforme; la quale misura costituisce il tempo. La perennità e l'uniformità del moto circolare richiede un motore immobile: tutto il mondo mette capo a questo eterno motore, col quale si conchiude la fisica aristotelica, non meno che la metafisica. Da lui è mosso il cielo, e dal cielo ricevono l'impulso i corpi elementari, mediante le due qualità attive del caldo e del freddo, le quali sono prodotte dal moto delle sfere celesti, benchè esse non si possano dire nè calde nè fredde, per esser queste qualità proprie degli elementi soltanto.

Dalle cose anzidette si raccoglie che il moto venga al mondo da un'unica sorgente, cioè dal motore immobile che sta fuori di esso. Ma eccoci ora una forza nuova, una forza che contraddice a tutte le derivazioni ingegnose del moto; che non ha bisogno nè delle sfere, nè del motore immobile, ed attinge il moto da se stessa.

[1] Zeller ha fatto rilevare questa osservazione, su la quale si fonda il congegno della fisica aristotelica, e che ne costituisce il principal difetto, come il Galilei dimostra nel *Dialogo dei massimi sistemi*, che ci verrà in acconcio di citare appresso.

« Für Aristoteles ist ihre qualitative Verschiedenheit unmittelbar durch den Gegensatz der geradlinigen Bewegungen und der natürlichen Orte gefordert. Da die geradlinige Bewegungen ebenso ursprünglich ist, wie die Kreisbewegung, so muss auch gewisse Körper geben, denen sie von Natur zukommt. » — Zeller, op. cit., loc. cit., pag. 333.

La sostanza vivente consiste appunto nel muover se stessa, nella capacità di mutarsi da sè; ma causa motrice e causa finale sono tutt'uno nella dottrina aristotelica; dunque ci è nel mondo una finalità intrinseca, ossia la vita, la quale contraddice alla deduzione di un fine ultimo estramondano. L'entelechia, il fine di se stesso, è l'opposto del motore immobile. Più questa entelechia si sviluppa, e più questa finalità interna si aggrandisce, e si fa via nella natura, e vi giganteggia tanto, da far dimenticare ogni fine estramondano, e da far convergere a sè tutte le forme inferiori. Tale aggrandimento si avvera nell'uomo; e se ogni vivente è un piccolo mondo, l'uomo si potrebbe dire un mondo grande anch'esso, forse più grande del mondo naturale.

Aristotele esita a chiamar divina la natura, e preferisce di dirla demoniaca, ma dell'uomo non dubita dire, che la sua natura e la sua essenza siano divine.[1] Tutti gli animali appetto a lui sono nani, e la natura li abbozza, quasi per esercitarsi nella loro produzione, prima di crear l'uomo.[2] Se non che, quantunque tutto l'uomo sia detto divino da Aristotele, c'è tuttavia qualche cosa che non solo merita il nome di divina, ma che non si differenzia punto da Dio. Questo alcunchè, che non ha altro riscontro nella natura, è l'intelletto attivo.[3] Dimodochè se nella natura corporea vien con-

[1] *De partib. anim.*, lib. IV, cap. X.

[2] Op. cit., loc. cit.

[3] « Die thätige Vernunft ist mit einem Wort nicht allein das Göttliche im Menschen, sonder sie ist der Sache nach von dem göttlichen Geiste selbst nicht verschieden. » — Zeller, op. cit., loc. cit., pag. 440.

trassegnato come divino l'etere, e, fra gli animali, l'uomo; nell'uomo stesso, l'intelletto attivo, oltre ad esser divino, vien descritto in tal guisa da immedesimarsi con Dio. La impassibilità dell'etere e la incorruttibilità delle sfere celesti sovrastanno ai corpi elementari: la struttura umana è più eccellente di lunga mano che non quella degli altri animali, che sono nani verso quel maraviglioso organismo; ma tutti poi cedono alla eccellenza dell'intelletto attivo. L'uomo rifà col pensiero il mondo esteriore; lo rifà e se lo assimila nei gradi sempre più sviluppati della sua cognizione; ricostruisce se medesimo, e si riflette sopra di sè in altri gradi più elevati; ma in fine trascende la natura e se stesso, e si affissa nei supremi principî, nella pura, assoluta ed universal ragione. In questa altezza lo spirito umano diviene affatto impassibile ed immisto; non ha mistura di potenza, è tutto atto e sincero atto; e quindi è separabile ed immortale, o, in altre parole, s'india.

Il vero motore immobile dove risiede dunque nel sistema aristotelico? In una essenza oltremondana, com'è descritta nel duodecimo libro *Dei metafisici*, e nell'ottavo *Dei fisici;* ovvero nell'intelletto agente, come si legge nel terzo *Dei libri dell'anima*? O in altri termini: il vero fine del mondo è trascendente, o immanente? Si consegue nella serie delle forme naturali, ovvero è collocato di là da ogni forma che si attua nella materia, e che quindi, per esserne scevro, se ne stacca assolutamente, e non ha nulla di comune con essa? Aristotele oscilla fra coteste due risposte, ed ora accenna di accostarsi ad una, ora, invece, di prescegliere

l'altra. Tale incertezza risale fino ai principî cardinali del suo sistema, fino alla mal determinata nozione di materia e di forma, che nel caso nostro si converte nella nozione di mezzo e di fine. Se la natura è un sistema di fini, a che serve la materia? E se la materia è indispensabile, dunque tutta la realtà non consiste nel solo fine; come se, d'altra parte, la materia è un puro accidente, tutta la natura essendo implicata in essa, tutta sarà necessariamente accidentale. In questo modo non si può risolutamente definire il valore attribuito da Aristotele alla natura, trovandosi nei diversi libri variamente giudicato. Onde non è a meravigliare, se quando si badò alla sola metafisica ed alla fisica, prevalse l'interpretazione della finalità trascendente, come avvenne per tutto il Medio Evo; e quando poi si cominciarono a studiare i libri naturali si tornò alla intuizione primitiva, e schiettamente aristotelica, della internità, e quindi della immanenza del fine. Della quale immanenza, oltre al trovarsi in Aristotele posto ed assodato il principio nella lunga polemica contro Platone, si scorge altresì stabilita lucidamente la legge in questa celebrata sentenza, ch'è rimasta il fondamento della odierna filosofia della natura; vale a dire, che ciò ch'è dopo nella generazione, è primo per natura.[1] Descrivendo egli difatti nel primo capitolo del secondo libro *Delle parti degli animali*, gli elementi e le parti similari, o omeomerie, e le dissimilari, o anomeomerie; dice che quelle, che esistono prima per natura, son fatte per le altre che si generano dopo; gli elementi, per le parti

[1] « τὰ ὕστερα τῇ γενέσει πρότερα τὴν φύσιν ἐστί, καὶ πρῶτον τὸ τῇ γενέσει τελευταῖον. » — *De part. anim.*, lib. II, cap. I.

similari, e queste per le dissimilari. Il che torna quanto dire, che in natura il vero fine è ciò che si genera l'ultimo; onde la vera finalità del mondo è l'uomo, e dell'uomo ciò che si sviluppa all'ultimo, la conoscenza delle supreme ragioni, ossia la scienza.

Dalla sovradescritta irresolutezza del sistema aristotelico provenne quella doppia direzione, che, esagerata, prevalse, una nel Medio Evo e l'altra nel Risorgimento. Noi, prima di esporre la filosofia telesiana, crediamo tratteggiare il concetto della natura nei due accennati periodi.

CAPITOLO SECONDO.

Il concetto della natura nel Medio Evo.

Il tèma di questo capitolo richiederebbe troppo maggior larghezza di ragionamento di quel che ci possa consentire l'economia del nostro libro. Noi dunque ne toccheremo i sommi capi con la più gran brevità; tanto da ricongiungere il Risorgimento con la filosofia greca, specialmente con l'aristotelica.

Con Aristotile la speculazione greca toccò il colmo di sua perfezione; da indi in poi si va lentamente dissolvendo per dar luogo alla posizione di un nuovo problema. Con la filosofia greca si sfascia parimenti il mondo greco, essendo stata quella il risultamento di tutta la greca civiltà. Allo spirito greco contraddiceva la esteriorità di Dio; ed intanto Aristotele era all'ultimo

arrivato non dico ad affermare risolutamente cotesta trascendenza, ma a farla intravedere da lontano, e quasi in ombra. I suoi successori se ne compiacquero sempre più, e tutti, chi di un modo, chi di un altro, lavorarono ad elaborare il concetto di un Dio estramondano. Già in Aristotele ci era il germe della somiglianza con gli Alessandrini; somiglianza notata accortamente dal più eccellente storiografo di quel periodo, vo' dire da Eduardo Zeller. La perfezione sempre digradante delle essenze, secondochè più si allontanano dalla prima essenza, che tanta parte ha nelle concezioni alessandrine, arieggia visibilmente quel nesso di forme mosse dal primo motore, nel quale Aristotele ripose il cardine della sua filosofia della natura.[1] Vero è che nè Platone nè Aristotele avevan mai perduto d'occhio la conoscenza del reale, ch'era stato il problema fondamentale posto da Socrate; ma e l'uno e l'altro, quasi senza addarsene, avevano accennato di trascenderlo, pur cercando di scioglierlo. Nei due maggiori filosofi greci ci son due mondi soli, il sensibile e l'intelligibile, uno allato all'altro, e non ben conciliati, non ostante lo sforzo continuo di trovare nel mondo intelligibile la ragione dei fenomeni: con gli Alessandrini spunta un terzo mondo, che si sovrappone al mondo fenomenico ed al razionale, e che, per librarsi sopra di entrambi, pretende nascondere nella sua misteriosa oscurità la radice profonda, donde eran germinati ad un tempo il fenomeno e l'idea pla-

[1] « Die Bestimmung, dass die Volkommenheit der abgeleiten Wesen mit ihrer Entfernung vom Urwesen abnehme, spielt in der aristotelischen Weltansicht eine wichtige Rolle. » — Zeller, *Die Phil. der Gr., Dritter Theil, Zweite Abth.*, pag. 60. Lipsia, 1868.

tonica, la materia e la forma aristotelica. Il mondo greco aveva proposto il problema della conoscenza, e ne aveva tentato la soluzione; gli Alessandrini disconoscono l'importanza assoluta della scienza, e sottopongono questo problema ad un altro cómpito.

La ragione, stimata in Grecia apice della conoscenza speculativa, divenne in Alessandria mezzo per assurgere più in su, e congiungere il mondo sensibile col sovrarazionale. L'idea di Platone, la forma di Aristotele divennero la sovraessenza di Plotino (ὑπερουσιον).

Perchè era avvenuta questa rilevante mutazione nel progresso del pensiero umano? Chi volesse fermarsi alla buccia dei fenomeni, risponderebbe subito, per la comparsa del Cristianesimo; ma chi di nuovo replicasse, e perchè apparve il Cristianesimo? o dodrebbe accettare per tutta risposta la volontà di Dio, che non spiegherebbe nulla; ovvero cercare nel movimento speculativo, continuato dopo Aristotele, la ragione di quello stupendo avvenimento che trasformò la coscienza umana. Noi, lasciando ai teologi il ricorrere all'arbitrio divino, ci ingegniamo di trovare nel corso della storia le ragioni vere ed efficaci di quella trasformazione. In Aristotele Iddio ci si presenta sotto doppio aspetto, come motore immobile della natura, e come pensiero di pensiero, o come Noo. Nel primo aspetto Iddio trascende la natura, non partecipando al moto, ch'è la legge dello sviluppo naturale; nel secondo, come Noo attivo, come pensiero di pensiero, egli è l'apice della nostra conoscenza. N'è l'apice, ma non la sorpassa; e noi lo pensiamo benissimo come suprema ragione. Iddio adunque in Aristotele è sopra la natura,

come principio e causa del moto; ed è nella natura, come ragione, come Noo attivo. Cotesta contraddizione non poteva durare, ed a breve andare il sovrannaturale doveva apparire altresì l'inescogitabile. E così veramente avvenne, e nel processo di tempo, incalzati dalla logica, gli Alessandrini stralciarono da Dio non pure il mondo della natura, ma anche quello del pensiero, il sensibile e l'intelligibile; contrapponendo al primo, Dio come sovrannaturale, ed al secondo, Dio come sovrintelligibile. Tutta questa trasformazione era l'esplicazione del germe contenuto nella filosofia della natura di Aristotele.

Ci era ancora di più. Aristotele aveva introdotto uno squilibrio tra l'uomo e la natura, per aver pensato l'uomo come entelechia, come fine a se stesso, e per avere agganciata la natura ad un fine esterno ed oltremondano. Di che proveniva che l'uomo, tendendo ad attuarsi come fine a sè, avesse bisogno di emanciparsi al possibile dalla natura, la quale era pensata come dissimile dalla sua intrinseca ed essenziale finalità. L'uomo è più perfetto quanto meno patisce, e quanto più rassomiglia all'impassibile Noo attivo, ch'è il suo perfettissimo fine: nella natura, al contrario, la mistura della materia porta di necessità passione e cangiamento; dunque suo cómpito è liberarsi dalla natura. A cotesta liberazione difatti agognarono i tre sistemi che tennero dietro all'Aristotelismo, nell'avviamento pratico dello spirito umano, cioè lo Stoicismo, l'Epicureismo e lo Scetticismo. Per vie diverse, ed anche opposte, mirarono questi tre sistemi a conseguire l'affrancamento dell'uomo. Lo Stoicismo volle liberar l'uomo, riparandolo con

l'usbergo della virtù contro ai colpi spietati delle passioni; e l'Epicureismo, al contrario, col procacciargli il maggior piacere possibile. Mezzi opposti, prescelti a raggiungere lo stesso scopo, di far patir l'uomo il meno che si potesse, indurandolo il primo contro ai mali, l'altro aprendogli l'animo al godimento. Lo Scetticismo, da ultimo, visto che il problema della conoscenza del mondo non si era potuto sciogliere, proponeva di posare da ogni ricerca, senza darsi briga di raggiunger una mèta impossibile. Tali furono i diversi partiti proposti dalle varie scuole filosofiche per francar l'uomo dall'influsso della materia. Ciascuno però a sua volta, non che riuscire profittevole, nascondeva in sè una contraddizione palpabile. Fuggi il piacere, diceva lo Stoico, e va in traccia della virtù; senza addarsi, che a lui la virtù era quel piacere medesimo che ingiungeva di fuggire. Godi, diceva l'Epicureo, e schiva tutto quello che si attraversa al godimento; come se dal piacere stesso non si generasse o la noia, o un desiderio tanto più intenso ed aguzzato, quanto più grande fosse stato l'appagamento. Rassegnati al dubbio, diceva lo Scettico, e sappi e persuaditi, che tu non puoi conoscere il mondo; senza accorgersi, ch'egli così del dubbio stesso si fingeva una scienza; che dimostrando il dubbio, ei si provava di conoscere la ragione che lo sforzava a dubitare. La virtù, il piacere, il dubbio, spedienti escogitati a liberar lo spirito dalla natura, erano essi stessi natura; dimochè questa, come la cura descritta dal poeta, saltava in groppa all'uomo che galoppava per fuggirla, e faceva verificare a puntino il verso:

Naturam expellas furca tamen usque recurret.

Francar l'uomo dalla natura non si poteva, ed il bisogno dell'affrancamento era non pertanto urgentemente sentito. Che fare? Occorreva liberar la natura stessa; e così nacque nello spirito la necessità di effettuare questa conciliazione: egli tendente a libertà, e bisognevole del soccorso della natura, anelava di veder liberata anch' essa dalla grave soma che le faceva impedimento. Così la filosofia greca perveniva al problema della liberazione del mondo, e Dio non era pensato più come il motore immobile, ma come l'autore della felicità.

In quel torno medesimo di tempo una nazione, oppressa dal giogo romano, anelava a libertà. La tradizione nazionale aveva serbato viva la speranza di un liberatore; speranza fondata su le memorie del passato, e avvalorata dalle calamità presenti. Questo popolo, che era l'ebreo, si trovava dunque in perfetta armonia col bisogno derivato dallo sviluppamento della coscienza speculativa. Il Logos greco, spuntato la prima volta nella mente di Anassagora, e di mano in mano fatto più chiaro in Platone, in Aristotelè, e negli Stoici, si riscontrava col Messia ebraico: il primo, concetto speculativo, tendeva a prender concretezza e persona; l'altro, ideale di un popolo, ad universaleggiare la propria ristrettezza.[1] In tal guisa il connubio si maturava nella coscienza dei popoli, e la conciliazione di

[1] Kuno Fischer, paragonando la soluzione greca del problema della liberazione del mondo con l'intuizione religiosa degli Ebrei, dice così:

« Jenes ruht in dem Gedanken des *Logos*, dieses in der Vorstellung des Messias; der Logos ist ein allgemein gefasstes Weltprincip, und sucht die Personificirung; der Messias ist ein per-

Dio e del mondo stava per compiersi nella persona dell'Uomo-Dio.

In Alessandria la speculazione greca si riscontra e si fonde con le tradizioni orientali; e con Filone, nato da venti a trent'anni prima di Cristo, il Logos greco si riproduce con forma più determinata. Non è ancora persona; ma tutto porta, che presto lo diventi: ondeggia tra la personalità e l'impersonalità, come richiede il suo carattere di mediatore da una parte, e la sua diffusione ed il suo influsso nelle forze naturali dall'altra.[1]

Il Logos filoniano è il precursore del Dio fatto uomo, ed il difetto di personalità definita, che rimane nel concetto del filosofo ebreo, è reliquia del Logo spermatico degli Stoici, alla quale sorgente indubitatamente egli attinse. Non sono mancati anzi di quelli che avessero tenuto il Logos di Filone per persona, e che avessero quindi raffigurato nella sua filosofia compiuto il carattere di un mediatore effettivo tra Dio e l'uomo. Senza sforzare però i testi, e senza anticipare frettolosamente la lenta elaborazione della coscienza religiosa, pur ritenendo col Zeller l'ondeggiamento del Logos filoniano, quel contorno preciso e quella propria sussistenza che gli manca, può essergli venuta dall'ideale messianico diffuso nella coscienza del suo popolo. Quando comparve Gesù, l'incarnazione di Dio

sönlich gefasstes Volksideal, und sucht die Verallgemeinerung. » — *Geschichte der neuern Philos. Erster Band*, pag. 48. Mannheim, 1865.

[1] « Es ist daher ganz begreiflich, dass der philonisce Logosbegriff zwischen persönlicher und unpersönlicher Fassung unklar hin-und herschwankt. » — Zeller, op. cit., *Dritter Theil, Zweite Abth.*, pag. 302. Lipsia, 1868.

era già preparata dalla speculazione greca, e la sua comparsa diede a questo ideale, ed a questo sentimento, profilo e colorito di persona. Nè persona fu mai tanto degna di rappresentare l'ideale di questa conciliazione di Dio col mondo, quanto la gentile ed amorosa figura del biondo giovane ebreo: profilo greco, colorato di tinte orientali. Il mondo greco, in tutte le sue manifestazioni, ha avuto questo di particolare, di rappresentare cioè l'armonia perfetta tra l'elemento naturale e lo spirituale. La speculazione ruppe questa serena armonia, e lo spirito si spiccò dalla natura: se ne spiccò, e se ne andò sempre più allontanando. Da quel mondo armonioso e bello si divelsero a poco a poco i due emisferi, dirò così, che lo componevano: divelti, si discostarono; uno si sovrappose all'altro, lo spirito si librò su la natura, e nacque il bisogno di riconciliarsi da capo, dopo fallita la prova di far senza l'uno dell'altro. Questo bisogno riconosciuto praticamente si tramutò in sentimento. Il sentimento della scissura tra i due mondi, spirituale e naturale, accompagnato dal desiderio della riconciliazione, è appunto la coscienza religiosa. Dagli ultimi corollarî della speculazione greca doveva dunque nascere una nuova coscienza religiosa; e ciò che Gesù medita, aggirandosi pensoso per le rive del lago di Tiberiade e su le pendici di Genazereth, cominciava ad esser richiesto fin dal tempo che Anassagora vide librarsi su la natura il Noo ordinatore della materia, ed arrivava a maturità quando Filone concepiva il Logos come mediatore tra Dio ed il mondo.

Se non che, in mentre l'intuizione religiosa rin-

verga con il processo speculativo quanto alla mediazione, un altro problema si affaccia allo spirito filosofico, quello dell'origine della materia, o piuttosto della sua derivazione da Dio. Questo problema trascurato da Filone, e sciolto dalla teologia col racconto mosaico, fu il tèma capitale del Neoplatonismo. E la soluzione fu una serie di forze digradanti, che da Dio si stendeva alla materia, dall' Uno schietto alla moltiplicità; dal bene al male: serie la quale personificava in certo modo il processo dialettico delle idee platoniche, e l'intreccio cosmico delle forme aristoteliche. La materia ci scapitò, e di potenza dell'essere, qual'era, divenne il male: il contrasto non poteva essere nè più reciso, nè più crudo. Questa deduzione della materia, nonchè il bisogno della sua conciliazione con Dio, che fanno il fondo della filosofia neoplatonica, corrispondono puntualmente al contenuto del Cristianesimo, i cui dommi fondamentali sono la caduta dell'uomo, e quindi il degradamento della natura, e la incarnazione di Dio. Nel modo della riabilitazione ci era un divario, e cioè che il Cristianesimo faceva discendere Dio nel mondo; in mentre il Neoplatonismo voleva sollevare lo spirito verso Dio per mezzo dell'estasi, che il Prantl severamente qualifica col nome di poltroneria.[1] Tranne questo divario, il bisogno della conciliazione rimaneva intatto nell'una e nell'altra forma, nella speculazione neoplatonica, come nel domma cristiano.

Un altro domma capitale del Cristianesimo, quello della Trinità, trova luogo nel Neoplatonismo; sebbene

[1] Prantl, *Geschichte der Logik*, vol. 1, pag. 613.

la Triade plotiniana avesse più profonde radici nella dottrina di Platone. La Sovraessenza, il Noo e l'Anima di Plotino rispondono all'Idea del Bene, al Logos ed all'Anima del mondo di Platone; se nonchè il Bene in Platone era un'Idea, e quindi apparteneva al mondo razionale, ed in Plotino invece diviene una Sovraessenza per le ragioni addotte nel principio di questo capitolo.

Ed ora che abbiamo accennato l'origine del nuovo concetto della natura nel mondo cristiano, noi sappiamo quale fu questo concetto in tutto il Medio Evo. Imperocchè il Medio Evo in filosofia comincia con la dissoluzione della filosofia aristotelica, che fu l'ultimo confine fin dove si estese il mondo greco; e l'Erdmann difatti intitola filosofia medioevale quella che comincia con la Gnosi, coeva al nascimento del Cristianesimo.[1]

Che cosa è la natura nel Medio Evo? È il male, ciò che ci distacca dal nostro vero fine, il quale è riposto di là da questo mondo, in un altro mondo, che non ha nulla di comune con questo, non è materiale, e non vive nel tempo. Liberarsene è un merito; averla in orrore, un dovere. L'estasi alessandrina, la poltroneria dell'estasi, rivive nell'ascesi; il cenobio è preferito alla città, come il cielo sorpassa di lunga mano la terra. La redenzione medesima, la quale era stata concepita come una necessità, a poco a poco diviene arbitraria; poteva non accadere. Il Neoplatonismo, che propugnava questa necessità, si trasforma nella Scolastica. La natura è redenta non per sè, ma perchè la

[1] *Grundriss der Geschichte der Philos.*, von Dr Johann Eduard Erdmann, *Erster Band*, pag. 195. — Berlino, 1866.

sua redenzione serve a perfezionare il mondo degli spiriti, il cui splendore era stato offuscato dalla caduta di una parte di essi. Quando questo numero sarà raggiunto, allora soltanto sarà rinnovata in meglio la mole corporea.[1] L'uomo stesso non ha fine per sè: Dio l'ha fatto per rifare il numero degli angeli caduti.[2] E tutta cotesta nullità della natura, e dell'uomo con essa, è il concetto predominante nel Medio Evo. Di che proviene il continuo intervento di Dio nel mondo per sospendere le leggi naturali in grazia di altri fini, che non sono quelli della natura, ma che sono di essi più eccellenti. I miracoli spesseggiano con continua vicenda, e l'opera della creazione è corretta e rammendata parecchie volte il giorno. Il Medio Evo è il regno dei miracoli, ed il miracolo è la negazione dell'assolutezza del concetto della natura. Il fine, aveva insegnato Aristotele, vale più del mezzo; ma per lui la natura, essendo un sistema di mezzi e di fini, aveva ancora un pregio intrinseco, un'intrinseca finalità. Al fine interno, ch'è il fondo originario dell'Aristotelismo, nocque la esternità del motore immobile; e siffatta esternità esagerata generò prima il Neoplatonismo, poi la Scolastica: prima, l'esteriorità sovramondana, sovrarazionale, ma collegata necessariamente col mondo;

[1] Nel Dialogo di Sant'Anselmo, *Cur Deus homo*, Anselmo dice: « Credimus hanc mundi molem corpoream in melius renovandam; nec hoc futurum esse, donec impleatur numerus electorum hominum, et illa beata perficiatur civitas; nec post eius perfectionem differendum. » — Lib. I, cap. XVIII.

[2] « Deum constat proposuisse, ut de humana natura, quam fecit sine peccato, numerum Angelorum qui ceciderant, restitueret. » — Id., op. cit., lib. I, cap. XVI.

poi, l'esteriorità sovramondana ed arbitraria, unita col mondo per accidente.

Finchè durò l'impronta della necessità di una conciliazione fra Dio ed il mondo, vale a dire, finchè la filosofia greca, che l'aveva fatta concepire, non fu del tutto spenta, la trascendenza dell'idea di Dio non nocque al valore dell'idea della natura. E dico non nocque, non già che questa non fosse stata menomata della sua primitiva importanza; ma perchè, pur menomata, fu tenuta per necessaria. Dileguata la memoria di quella prima origine, la trascendenza del divino acquistò più rilievo a scapito del concetto della natura, e questa fu avuta in conto di un mero accidente. La creazione fu riferita all'arbitrio divino, la redenzione parimenti. Un fine Dio ce lo aveva sì nel creare, come nel redimere il mondo; ma questo fine aveva esso stesso da servire ad altre creature ed ad altri restauri. Noi l'abbiamo visto nei luoghi citati di Sant'Anselmo, il quale pure fu quegli che più ingegnossi di mostrar ragionevole l'incarnazione del Verbo. Egli difatti conchiuse i libri del *Cur Deus homo* con la persuasione di aver sodisfatto con la sola ragione non pure ai Giudei, ma ancora ai Pagani, se ne levi ciò che concerne la Trinità e la caduta di Adamo, ch'ei presuppone a comprovare la necessità della incarnazione.[1] Tutto il suo ragionamento difatti procede rigorosamente, ammessi quei due presupposti.

[1] Nel Dialogo citato, Boso dice ad Anselmo: « Cum enim sic probes Deum fieri hominem ex necessitate; ut etiam si removeantur pauca, quae de nostris libris posuisti (ut quod de tribus personis Dei, et de Adam tetigisti) non solum Judaeis, sed etiam Paganis sola ratione satisfacias. » — Id., op. cit., lib. II, cap. XXII.

Niun altro, egli dice, può dar quella sodisfazione, salvo che Dio; niuno la deve, altro che l'uomo; dunque è necessario che la dia un Dio uomo.[1]

Ma perchè quella sodisfazione è dovuta? Perchè l'uomo si tiene per caduto? E poi, perchè Dio si deve pensare come Trinità, come processo vivente in se stesso? Qui sta il nodo della vera prova; onde il ragionamento di Sant'Anselmo ha l'apparenza, ma non il nerbo di una prova scientifica.

Egli assume dalla tradizione religiosa gli ultimi risultamenti della speculazione greca, la quale era pervenuta a mostrare che l'uomo, come vien dato dalla natura, non è il vero uomo; che l'elemento naturale dev'essere negato, affinchè lo spirito si attui per quello ch'è in sè. E che cosa è lo spirito in sè? O meglio: che cosa dev'essere lo spirito? Dev'essere processo, triplicità. La negazione dell'elemento naturale vien pensata, nella forma religiosa, come una caduta della natura, e principalmente dell'uomo che n'è il fastigio ed il compendio; e l'essenza dello spirito, i momenti della sua vita sono pensati come Trinità di Dio. Tali sono le premesse, donde si ricava la necessità della Incarnazione: Sant'Anselmo ha ragione, ma ha torto poi nell'accettarle come date, quando invece esse sono logicamente dedotte dalla storia del pensiero greco.

La Scolastica chiarì tanto l'uno, quanto l'altro estremo, fra cui intercede la mediazione dello spirito:

[1] « Nec potest facere nisi Deus, nec debet nisi homo; necesse est ut eam faciat Deus homo. » — Sant'Anselmo, *Cur Deus homo*, lib. II, cap. VI.

esagerò anzi la negazione della naturalità dell' uomo sino a disconoscere ogni valore della natura, ed a stimarla come il male, del quale bisogna ad ogni costo liberarsi. Ed era ben ragionevole, perchè se il mondo greco aveva considerato lo spirito come naturale, a prosciogliere lo da cotesta vita, che non era la sua, occorreva una rottura ed una negazione recisa; onde l'Hegel non dubita di riporre in cotesta negazione della naturalità dello spirito l'idea capitale del Cristianesimo.[1]

La mèta, alla quale lo spirito mira, è di attuare la sua vera essenza, e di comporsi in armonia con la natura; armonia che proverrà dal conciliato contrasto, e che non poteva quindi consistere in quella unità immediata, in cui era implicato nel mondo greco, e che, piuttosto che armonia, si poteva chiamare immersione.

Noi dunque non ci meraviglieremo a vedere l'esagerazione di questo annullamento per tutto il Medio Evo: noi sappiamo ancora la via che terrà lo spirito in questa negazione. Una cosa per lui si annulla, quando si pensa come scevra di ragione; ond'è che l'esistenza del mondo si va sempre più concependo come effetto di un mero arbitrio. La contesa dei To-

[1] « In den älteren Religionen ist das Göttliche auch vereint mit dem Natürlichen, dem Menschlichen: aber nicht versöhnt, sondern nur auf natürliche Weise. Die Einheit Gottes mit dem Natürlichen, mit dem Menschen, ist da eine ummittelbare und so geistlose Einheit, eben weil sie nur natürlich ist. Der Geist ist nicht natürlich, er ist nur das, wozu er sich macht.... Die erste Natürlichkeit soll aufgehoben werden. Diess ist die Idee des Christenthums überhaupt. » — Hegel, *Geschichte der Phil., Erster Theil*, pag. 100 e 101. Berlino, 1836.

misti e degli Scotisti su questo tèma ebbe un gran significato. La volontà sconfinata, esente da ogni ragione e da ogni legge, propugnata da Scoto, è l'ultimo corollario di questa posizione. Scoto rappresenta la vera idea della Scolastica, ch'era di annullare ogni contenuto razionale del mondo; ed il suo gran competitore, anzichè ragionare secondo i dettami del Cristianesimo, riteneva ancora alcunchè della filosofia aristotelica, che nella natura scorgeva l'impronta di un'interna finalità, e quindi di un'intrinseca ragione e di un'intrinseca legge.[1] Guglielmo Ockam, discepolo di Scoto, la finì del tutto con ogni idea assoluta; ed andò tant'oltre per quella via, che, dopo aver accettato lo sconfinato arbitrio messo avanti dal suo maestro, ed aver disconosciuto ogni necessità ideale, ed ogni differenza tra vero e falso, tra bene e male, impugna la cognizione di Dio, impugna la prova della sua infinità; ed adoperando le armi medesime con cui si era combattuta la necessità della natura, le volge a dimostrare la vuotaggine del concetto stesso di Dio. Il trionfo del Nominalismo accenna alla dissoluzione della forma

[1] L'Aquinate va tant'oltre, da ammettere pur nelle cose create l'assoluta necessità: « Sunt (egli dice) quaedam in rebus creatis quae simpliciter et absolute necesse est esse.... aliqua creata de necessitate habent esse. » *Contra gentes*, cap. XXX. — Scoto al contrario scriveva: « Sicut potest aliter agere, ita potest aliam legem statuere rectam, quia si statueretur a Deo, recta esset. » *Sentent.*, I, dist. 44, 2, 1. — Siffatta indifferenza, che importa mancanza di contenuto proprio, è più esplicitamente insegnata da Ockam: « Odium Dei, furari, adulterari.... quantum ad esse absolutum in illis actibus, possunt fieri a Deo.... et etiam meritorie possent fieri a viatore, si caderent sub praecepto divino. » *Sentent.*, II, quaest. 19.

scolastica: la negazione assoluta della natura implica la vuotezza dell'idea di Dio; la Scolastica arriva oltre a ciò che intendeva di provare, e l'annullamento della idea della natura travolge nella sua ruina la consistenza ed il valore assoluto dell'idea di Dio. Sotto a questo aspetto la Scolastica non ha nessun altro còmpito da adempiere da Ockam in poi: e quindi innanzi ci saranno Tomisti e Scotisti, vale a dire, seguaci e propugnatori dell'antica contesa; ma non più soluzioni nuove. Ciò non toglie che la Scolastica continui ancora come ginnastica del pensiero ed esercizio puramente formale; ma il Prantl medesimo, che ne sostiene la continuazione anche dopo la comparsa dell'Ockam, non può disconvenire ch'essa potrà ancora avere importanza per la storia della Logica, ma non più certamente per la soluzione del problema metafisico.[1]

Così se la filosofia si travagliò, nel millennio corso da Talete a Proclo, a far emergere l'idea dello spirito dal grembo della natura, ed a contrapporre l'uno all'altra, nel secondo millennio, da Proclo ad Ockam, lavorò ad annullare l'una in grazia dell'altro. Se non che al termine di questa distruzione dovette accorgersi, che se la natura contrastava allo spirito, non si poteva però distruggere impunemente, e che il suo totale annullamento porterebbe con sè la negazione

[1] Il Prantl nella sua stupenda *Storia della Logica in Occidente,* notando come l'Ockam abbia posto a fondamento del suo sistema la Logica bizantina, non vuol concedere che con lui cominci la dissoluzione della Scolastica, inquantochè la sua filosofia si fonda pure su puntelli teologici. Ed è vero, ma Ockam finisce con lo Scetticismo, benchè cominci dalla teologia. — Vedi l'opera citata, parte 3ª, pag. 328.

dello spirito stesso. La negazione della natura doveva quindi esser tale, da servir di scala alla vera e concreta affermazione dello spirito.

CAPITOLO TERZO.

Il concetto della natura nel Risorgimento.

Rotta che fu l'alleanza della scienza colla fede, non confidandosi più la prima di dimostrare il contenuto dell'altra, ciascuna prese una nuova via. E come prima la ragione umana si sentì sciolta dagli antichi legami, si mosse in traccia di un obbietto proprio. Già l'Ockam aveva additato che di là dalla intuizione delle cose particolari a lei non fosse lecito di assurgere, e cotesto additamento fu quindi regola alle sue ricerche. La feconda e vivente natura era stata per tutto il Medio Evo dimenticata, e fin da quando gli Alessandrini si eran tuffati coll'estasi nell'infinito pelago dell'inattingibile unità; fin da quando l'entusiasmo scientifico, quasi facendo a gara con l'ascesi religiosa, si era prefisso di liberarsi dall'inutile e nocivo ingombro della materia; ed anzi risalendo più in su, fin da quando Filone inculcava a ciascuno di assomigliarsi a Mosè, che, vivendo schiavo in Egitto, intendeva di sprigionarsene per avviarsi nella libera terra dello Spirito, alla natura non si era badato più, e lo studio della teologia aveva sbandito le scienze naturali. Spastoiata la scienza dalla sudditanza verso la

teologia, la prima cosa che fece, si rivolse all' indagine della natura. Il problema della spiegazione del mondo succedeva a quello della sua liberazione, che aveva affaticato gli Alessandrini e i primi Padri della Chiesa; ed all' altro problema dell' accordo tra la fede e la ragione, ch' era stato la mira continua della Scolastica. Così tornossi da capo alle fonti di natura, ed il Naturalismo riapparve sotto tutte le forme, nell' arte e nella nuova costituzione dello Stato, non meno che nella scienza. Gli eruditi diseppellivano codici latini e greci; i filosofi tornavano agli antichi problemi ed alle antiche soluzioni. Se non che questa volta le soluzioni s' eran cangiate, nè la natura era più un campo vergine, a cui ora per prima la riflessione dello spirito ponesse mano. Il Medio Evo era sorpassato, ma non poteva essere dimenticato affatto, perchè nella storia veramente nulla passa senza lasciar traccia di sè, e senza generare quella modificazione alla quale il suo apparire era stato destinato. La filosofia greca, da Talete in poi, era mossa dalla trattazione della natura, e dalla spiegazione del suo primo generarsi; mossa di quivi era pervenuta a scoprire, o piuttosto a creare un nuovo mondo, quello dello spirito: dalle ricerche cosmologiche era riuscita alla fondazione di una teologia. Il Risorgimento, per contrario, ripigliando le mosse dalla teologia, era tornato allo studio della natura.

Le direzioni dunque erano inverse, ed i primi saggi del Risorgimento non potevano assomigliare alle ingenue e primitive ipotesi di Talete. Quando la scienza si stralciò dalla fede, essa volle rifare di conto suo, e col mezzo della ragione, ciò che la religione aveva pre-

teso di fare con aiuti sovrannaturali. La liberazione del mondo era già stata concepita in due guise opposte dal Cristianesimo, e dalla scuola di Alessandria; quello facendo che Iddio si umanasse, questa procurando che l'uomo s'indiasse. Il fine era lo stesso, vale a dire la riconciliazione del mondo con Dio, ma gli spedienti eran diversi, anzi opposti. Quindi l'incarnazione, e quinci la purificazione o la catarsi. Il Risorgimento, emancipandosi dalla teologia, non poteva se non ripigliare il filo interrotto della tradizione filosofica, e rifarsi dagli Alessandrini. La liberazione del mondo, stata fino allora un mistero della Chiesa, accomunata con la scienza divenne un secreto, da svelarsi con gli sforzi della ragione. Si frugò quindi nei libri dell'antichità, si supposero antichissimi, libri che non erano; il credito cresceva in ragione dei secoli, lo studio in ragione della difficoltà. L'Egitto, antica culla di misteri, fu tenuto in venerazione somma; i numeri pitagorici, facili a torcere ai più strani significati, furon creduti gravidi di sensi arcani; e sopra tutti i misteri e tutte le vetuste tradizioni s'incappellavan sempre le mistiche e sottili speculazioni degli Alessandrini, quasi amalgama che le conglutinasse insieme. Marsilio Ficino è il più gran rappresentante di questa filosofia, che meglio si direbbe sincretismo universale. Il guadagno che si fece in questo rimescolamento, fu di slargare il circolo nel quale il Cristianesimo aveva ristretto il mondo; di farvi prender parte alla sapienza gentilesca; di strappare dagli oracoli della Chiesa il secreto della Divinità; e di creder questo secreto occultato non più nella rivelazione divina, ma nella storia di tutt'i po-

poli; e nelle tradizioni gentilesche, non meno che nei dommi cristiani. Questo inconscio e disordinato miscuglio, chi ben vi guardi, apparirà quasi presagio ed anche preludio di più intima e più vasta armonia. Fondere insieme elementi, creduti sì lungo tempo dissociabili, significava, che quel contrasto tra il mondo cristiano ed il greco doveva sparire; che quindi, dove prima il mondo naturale era divenuto angusto alla sviluppata coscienza umana, la vita dello spirito non doveva ora, quasi per riscossa, snaturarsi, come improvvidamente si era tentato nel Medio Evo; che, infine, una più larga sintesi doveva conciliare insieme la vita naturale rappresentata dal mondo greco, e la vita spirituale rappresentata dal mondo cristiano. Questo era il corollario del sincretismo del Ficino, ed il valore storico della sua filosofia; non già la ripetizione monotona e sterile dello schietto Platonismo, come altri ha immaginato.[1]

Ma il mistero, dove si occulta la conciliazione della Divinità col mondo, oltrechè nelle tradizioni antichissime, non potrebbe per avventura rannicchiarsi nella natura che ci sta di continuo sotto agli occhi? Dopo averlo cercato cotesto scioglimento dell' enimma divino nella

[1] Il Ficino stesso colora con una similitudine il suo divisamento, paragonando Iddio ad Alessandro, il quale da genti diverse riceveva onori svariati, e che di tutti si lodava, benchè gli uni preferisse, ed avesse più accetti degli altri:

« Rex Alexander quot gentibus imperabat, tot modis, cum vel ipse ad eas proficisceretur, vel legatos mitteret, honorabatur. Totumque id quod in eius agebatur gloriam, quodammodo commendabat: aliud tamen alio habebat acceptius: idem quasi de mundi rege est arbitrandum. » — *De Christiana Religione,* cap. IV.

religione e nella scienza antica, perchè non interrogare pure la natura? Proposta questa domanda, la natura fu considerata come un mistero da svelare, e lo studio della natura cominciò con tale intendimento. Di essa non si studiavano già ordinatamente le leggi che ne regolano invariabilmente i fenomeni, ma vi si cercava invece la parola disvelatrice dell'enimma divino. Onde, mentre l'antichità classica aveva cominciato le sue speculazioni dallo studio schietto della natura, il Risorgimento cominciò, e doveva cominciare, dallo studio della natura, in quanto Iddio ne ha fatta la chiave che sola può disserrare i suoi imperscrutabili consigli. Il primo passo verso la filosofia della natura mosse adunque dalla teosofia.

Questa forma di considerar la natura prevalse in Germania, e ne fu il più rinomato propugnatore Filippo Bombast di Hohenheim, o com'egli soleva chiamarsi, Filippo Aurelio Teofrasto Paracelso; sotto il qual nome è pure più noto sì nella storia della filosofia, come in quella della medicina. Egli vide in tutte le creature altrettanti geroglifici della Divinità; e tutte coteste lettere sparse concepì radunate in una parola sola, ch'è l'uomo.[1] Somigliante concepimento rimenava la natura ad una intuizione aristotelica, in mal punto abbandonata, che riponeva appunto nell'uomo la vera finalità della natura. Il microcosmo doveva dunque rispondere puntualmente al macrocosmo; l'uomo

[1] Vedi Rixner und Siber, *Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker am Ende des XVI und am Anfange den XVII Jahrhunderts*, 1° *Heft*, pag. 68 e 69.

era la quintessenza del mondo. E per quintessenza Paracelso intendeva ciò che negli altri quattro elementi ci è di più sottile e di più fino; onde, per rispetto agli altri quattro da cui si astraeva, prese e conservò il nome di *quinta essenza*, che poi passò nella lingua comune. Una corrispondenza meravigliosa passa tra il mondo superiore e l'inferiore, tra il cielo e la terra; e l'uomo aduna in sè, e stringe quasi in un nodo e l'uno e l'altra. Sotto questo altro aspetto il concetto aristotelico della natura, che la scindeva in due parti non solo diverse, ma opposte, era stato di gran lunga migliorato: il cielo e la terra avevano un'arcana, ma incontrastabile corrispondenza. I metalli si riscontrano con gli astri, e ne prendono il nome: non ci è erba in terra, la quale non abbia in cielo la stella corrispondente, da cui piove l'influsso che la fa nascere e la conserva. Nell'uomo poi tal corrispondenza, che Paracelso stabiliva tra i sette pianeti, i minerali, le pietre preziose, le piante, gli odori e i colori, era fondata su gli organi principali della vita, facendo riscontrare col Sole il cuore, il cervello con la Luna, la milza con Saturno, il fegato con Giove, il fiele con Marte, reni e testicoli con Venere, ed il polmone infine con Mercurio. Riscontro accidentale, puerile, che rivelava tuttavia in modo fantastico il legame che intercede fra tutte le creature; e più particolarmente, in questo caso, lo specchiarsi che fa il mondo tutto quanto nell'uomo, sì quanto allo spirito e sì corporalmente.[1]

[1] « Und umgekehrt spiegelt sich auch in dem Menschen das ganze Weltall leiblich und geistig ab. » — Rixner, op. cit., loc. cit., pag. 77.

Partendo da questa supposizione, ad ogni malattia doveva per forza corrispondere un rimedio; e se si fosse potuto arrivare ad estrarre la quintessenza del cuore, senza frantumarlo, si sarebbe stati certi di poter vivere immortali ed esenti da malattie. Quindi provenne l'incremento dell'alchimia e della spargirica, primi tentativi che apersero la via alla chimica, ed a furia di escogitare rimedî arcani si scoprirono le leggi vere della combinazione dei corpi. La sognata panacea universale per la guarigione di tutt'i morbi possibili, la ingorda avidità di trasformare in oro tutt'i metalli, sono stati gli stimoli efficaci alla fondazione della scienza chimica. È l'apologo di colui che zappava la terra, credendo di trovare un tesoro; il quale non trovò il tesoro, ma coltivò sì bene la terra, che gli rese abbondevole ricolto. Il simigliante intervenne di un'altra scienza, la quale deve, al pari della chimica, la sua origine a quella grossolana concatenazione della natura, voglio dire dell'astronomia. L'influsso degli astri su le cose terrestri, la puntuale corrispondenza degli organi vitali coi maggiori pianeti, tenuti per certi, fecero sì che i moti e le congiunture varie che succedono nel cielo si credettero ripercossi su l'organismo umano; dimodochè attendendo bene a quelle che dicevansi segnature celesti, si credette poterne trarre l'oroscopo per indovinare il carattere e quindi l'avvenire degli uomini nati sotto a quei dati congiungimenti di pianeti. Le Corti si popolarono di astrologi, perchè ai principi massimamente premeva di sapere anticipatamente i casi della loro fortuna, prospera o avversa. La cupidità di guadagno moltiplicò certamente gl'im-

postori ed i ciarlatani; ma non è credibile la ragione addotta da Niccolò Leoniçeno, e riferita da Pico della Mirandola, che, cioè, l'astrologia fosse nata tra per l'avarizia degli astronomi e per la sciocchezza dei principi. Gli astronomi, a parere del Leoniceno, non potendo aver nessuno emolumento dalla contemplazione e dalla misura dei moti celesti, divisarono di trarne partito, escogitando quel lepido inganno, che a loro tenesse obbligati gli animi dei principi.[1] Ora se reggesse questa spiegazione, rimarrebbe a vedere, perchè ci avessero aggiustato fede uomini non volgari, e perchè si fosser lasciati prendere alla ragna principi prudenti ed astuti. Lo stesso Pico, raccontando com'egli motteggiandone insieme col Ficino e col Poliziano, ne facessero tutt'e tre argomento di riso, non può negare che il Ficino talvolta si aspettasse dal cielo aiuti alla salute degli uomini.[2] Nè egli avrebbe scritto dodici libri contro gli astrologi, se quella opinione non fosse invalsa appresso le moltitudini; ed egli stesso confessa, in fine dei suoi libri, che a' dì suoi ogni età, ogni ordine ed ogni sesso eran propensi a quella frode. La qual frode, a suo detto, aveva disegnato il cielo di strane e portentose immagini; tramutato le stelle in animali; pieno il cielo di favole, ed in cambio del cielo vero

[1] Joannis Pici mirandulani Concordiae comitis *Disputationum adversus Astrologos*, liber primus.

[2] « Quod si valitudini consulens hominum aliquando corrogat sibi de coelo quaedam etiam auxilia, optat ille potius (Ficinus) ita fieri posse, quam credat: testari hominis mentem fidelissime possum, quo familiariter utor. » — Picus, op. cit., lib. I.

ne aveva campato uno fittizio, fatto non da Dio, ma dagli astrologi.[1]

Sì concorde propensione non può essere l'effetto di una frode, la quale, se riuscita una volta, sarebbe stata sventata mille altre, nè avrebbe potuto prender piede non solo appresso le moltitudini, ma appresso gli uomini addottrinati. Al Pico difatti replicò Lucio Bellanzio, matematico e fisico sanese, dedicando la sua *Apologia* alla illustre ed eccellente donna Catarina Sforza Riario, contessa di Forlì e d'Imola.[2] Il qual Bellanzio si mostra tanto sicuro della stabilità della sua scienza, da attribuire la pubblicazione dei libri del Pico ad una imprudenza di Giovan Francesco suo nipote, che se n'era fatto editore; aggiungendo, che se Pico fosse sopravvissuto, non pure non avrebbe pubblicato l'opera, ma, pentito dell'empietà, l'avrebbe senz'altro bruciata. Fiducia veramente singolare! L'astrologia ebbe dunque un fondamento assai più saldo, che non fosse la frode degli uni e la credulità degli altri, comechè queste solessero frammischiarsi a credenze già invalse; essa nacque dalla opinione che tutto nella natura fosse strettamente collegato, e che tra gli astri ed il corpo umano ci fosse un'armoniosa corrispondenza. Non ostante gli attacchi di Pico mirandolano essa quindi perdurò, e fino al Campanella

[1] Vedi *Proemium operis adversus Astrologos*, messo in fine dell'opera.

[2] *Defensio Astrologiae contra Joannem Picum Mirandulam*, Lucii Bellantii senensis, mathematici ac physici, liber de astrologica veritate, et in disputationes Joannis Pici adversus Astrologos responsiones. — Venezia, 1502.

ed allo Stocchi cosentino resistette per antica consuetudine alle splendide dimostrazioni del telescopio del Galilei, ed alla scoperta del barometro torricelliano, che ridussero alla giusta misura e la proporzione che ci era tra i pianeti e gli organi umani, e la influenza dell'atmosfera sui corpi terrestri. Parecchie volte intanto quella strana credenza fu di non poco momento nella condotta della vita, e tra gli altri esempî notevole è il fatto del Marchese di Saluzzo, il quale abbandonò la frontiera francese alla invasione di Carlo V, non per altra causa, che per aver dato retta ai prognostici degli astrologi, i quali avevan presagito la ruina della nazione francese, e la prossima fondazione della monarchia universale sotto lo scettro dell'Imperatore.[1] Tanto possono su le menti umane le storte credenze!

Dall'aver concepito la natura come il gran mistero da svelare, e dall'aver tenuto possibile tal disvelamento, nacque un'altra credenza, che si disse la *magìa*.[2] Virtù arcane si credevano occultate in seno della natura, e chi sapeva scovarle, e prevalersene, poteva operar maraviglie. Erbe raccolte all'incrociarsi di dati pianeti, ossa umane, amuleti, parole inintelligibili, ma credute pregne di misteriosa virtù, adoperate con certi riti strani, con una riserva che aveva l'aria del far di un altro mondo, con cui si vantavano com-

[1] Vedi la *Storia del Regno di Carlo Quinto*, di Guglielmo Robertson, lib. VI.

[2] « Diese Magie ist der Glaube in die Natur als das Räthsel, in welchem die Gottheit verborgen ist, sie ist zugleich der Glaube an die Lösung dieses Räthsels. » — Kuno Fischer, op. cit., loc. cit., pag. 90.

merci non a tutti concessi; tutto questo insomma era la parte esterna di questa scienza occulta, alla quale il nuovo concetto della natura porse l'occasione ed il fondamento. Siffatta persuasione però costò cara allo uman genere, chè i papi vollero vederci nascoste stregonerie e diavolerie da meritare il rogo e la dannazione eterna. La bolla d'Innocenzo VIII, nel 1484, minacciò pene severissime; gl'inquisitori ebbero l'incarico di estinguere i maghi, e Massimiliano I profferse la sua cooperazione ad opera sì meritoria. Pico Mirandolano, tra le novecento tesi che aveva proposto di voler difendere innanzi al pubblico, ne aveva composta una, dove, distinguendo la magia diabolica dalla naturale, condannava la prima, e dichiarava la seconda l'assoluto compimento della filosofia.[1] Ciò avrebbe potuto in certo modo mitigare la sospettosa rabbia dei preti; ma ci volle del bello e del buono per cavarsela bene egli stesso, essendo stato sospettato di magia: certo non gli fu data licenza di sostener le sue tèsi.

Il concetto di una magia naturale, propugnato più di un secolo dopo dal Porta e dal Campanella, balenò dunque al Mirandolano fin dallo scorcio del secolo XV, e fu fecondato poco appresso dal Pomponazzi, finchè il Porta non l'avesse arricchito di maravigliose scoperte nella celebre Accademia dei Secreti, la quale perciò,

[1] « Proposuimus et magica theoremata, in quibus duplicem esse Magiam significamus, quarum altera demonum tota opera et auctoritate constat: res medius fidius execranda et portentosa, altera nihil aliud est, cum bene exploratur, quam naturalis philosophiae absoluta consumatio. » — Vedi l'*Apologia* dedicata a Lorenzo de'Medici.

come osservava lo Sprengel, conferì potentemente a sbandire la superstizione. La magia non cercava i suoi arcani rimedî e le sue portentose predizioni nel cielo, come l'astrologia; ma nella terra. E poichè dei corpi terrestri non usava le proprietà note, ma quelle che pretendeva fossero occulte, si credeva in commercio con spiriti invisibili. Per questo verso i nuovi Maghi si trovarono d'accordo con gli Alessandrini; e, quanto alla riposta efficacia di certi segni, con la cabala ebraica, la quale attribuiva portentosa virtù alle lettere del suo alfabeto, e volle i cieli disegnati di quei misteriosi caratteri. Onde, come altra volta il loro tipo nazionale del Messia si era incontrato col Logos greco, ed era giovato alla comparsa dell'Uomo-Dio; così ora la loro cabala concordava con la signoreggiante magia.

Di cotesta magia molte e svariate furono le applicazioni, le quali desumevano il nome dagli oggetti che servivano a fondarvi sopra i prognostici. V'ebbe la negromanzia, la chiromanzia, la piromanzia, ed altrettali guise di scienze occulte, le quali erano avidamente studiate, e con più avidità consultate dalle moltitudini. Venne in gran credito a Bologna un tal Bartolomeo della Rocca, bolognese, detto Coclite, tanto che l'Achillini, filosofo celebrato per quei tempi, e non oscuro cultore dell'anatomia, si degnò di apporre delle annotazioni alla di lui chiromanzia. Ma il Coclite capitò male; e benchè avesse colto nel segno presagendo morte violenta all'indovino Gaurico, il quale fu in realtà fatto impiccare dal vecchio Bentivoglio, a cui aveva fatto malo prognostico, non seppe evitare egli stesso la medesima fine, cimentandosi a simili perico-

losi prognostici a danno del giovane Bentivoglio. Tant'è però: siffatti indovini, cotanto saputi nei casi altrui, erano incauti per sè; mostrando così, che se ne azzeccavano qualcuna, era più effetto dell'accidente, che vera scienza e fondata predizione. Chi avesse narrato tutti i prognostici sbagliati, e tutti i rimedî falliti, come Pico della Mirandola ha fatto delle predizioni astrologiche che concernevano i suoi, avrebbe reso accorti i più creduli, che di mille gli astrologi ed i maghi non ne coglievano una.

Intanto l'astrologia e la magia ebbero lungo tempo voga e credito. Il ciclo epico del Risorgimento fondò le sue macchine poetiche su questa credenza; e non v'ha poema cavalleresco, dove non si parli di armi fatate, di virtù occulte, di anella e di spade e di scudi incantati; e di giovani guerrieri consacrati alla morte dal vaticinio di qualche mago. Il Boiardo, l'Ariosto ed il Tasso hanno abbellito coi loro versi immortali simiglianti superstizioni, e la Germania creò un tipo di mago, che, frutto di popolare fantasia, accolse nella sua mente i tesori delle scienze occulte adunati dai suoi confratelli. Questo tipo fu il dottor Fausto, che dalla leggenda, per mezzo dello stupendo dramma del Göthe, passò nella moderna poesia. Il Fausto moderno rassomiglia al Prometeo greco; se non che, dove Prometeo rapì al cielo il fuoco ed inventò l'arte, Fausto tenta di rubare alla natura ed agli spiriti invisibili il secreto più arduo e più importante della scienza. Nel dramma del poeta alemanno le superstizioni del Risorgimento sono mirabilmente congiunte coi dubbî, che non basta a dileguare neppure lo stesso imperio su la

natura. Un bisogno più profondo, nato dopo la Rinascenza, impedisce questo appagamento; il bisogno di ricrear l'uomo, cioè di fondare la scienza dello spirito. Fausto, ch'è pervenuto a padroneggiar la natura, si mostra impotente a questa nuova creazione.

Lo studio della natura, iniziato per discoprire una fantastica corrispondenza fra la terra ed il cielo, e specialmente tra l'organismo umano ed il firmamento; ovvero per cercare nelle singole cose virtù arcane, da svelare il misterio magno della creazione e i profondi disegni della Divinità, ravviato dalla medicina si volse a più profittevoli applicazioni. Un medico italiano, ch'è pure rinomato filosofo, Andrea Cesalpino, gettò le prime fondamenta della mineralogia e della botanica. L'Achillini coltivò con profitto l'anatomia, e vi fece delle scoperte: Ulisse Aldovrandi abbracciò nel suo insieme la storia naturale, e fu paragonato all'Ulisse greco, perchè come questi aveva tanto viaggiato per imparare costumi e vedere città diverse; così l'Ulisse felsineo fece altrettanto per investigare la natura. Onde a ragione il Cuvier diceva, che per trovare i primi lavori fatti con la mira di far progredire la botanica, la notomia e la zoologia, bisogna andare in Italia. Nei giardini di Alfonso d'Este, fatti immortali dalle due poetiche figure di Eleonora e di Torquato, furono fatti i primi studî della botanica, non più sui libri di Dioscoride, ma su la fresca e rigogliosa natura. A Padova poi si fondava il primo orto botanico pubblico, nel 1544; al quale tenevan dietro quelli di Pisa, di Bologna e di Roma. Il filosofo Patrizzi, prima del Linneo, poneva a fondamento della

classificazione delle piante la diversità del sesso. Un ardente desiderio ed una insolita foga di ricerche sospingeva gli spiriti a frugare per entro ai più riposti nascondigli della natura. I filosofi, che per tutto il Medio Evo erano stati pure teologi, dieronsi quindi innanzi alle scienze naturali, e più specialmente alla medicina. Il rinnovellarsi della intuizione alessandrina si era accompagnato cogli studî classici da una parte, e con gli studî delle lingue semitiche, massime della ebraica, dall'altra; il passaggio dalla teosofia alla magia fu contrassegnato dalle ricerche degli arcani naturali: queste partorirono a poco a poco il metodo sperimentale. Tale fu il cammino storico dello spirito umano in quel cozzo e miscuglio di vita vecchia e di vita nuova, che si disse Risorgimento.

Dove più si palesa cotesto strano rimescolamento di vecchiume e di novità, è in Girolamo Cardano. Egli accoglie nella vasta mente e le tradizioni superstiziose e le utili scoperte; pieghevole ugualmente a credere alle più volgari fiabe, e capace di istituire rigorosi computi matematici. Il Libri, nella *Storia delle scienze matematiche*, gli attribuisce la scoperta delle potenze immaginarie, ed afferma, che primo egli si fosse posto a comprovare con la sperienza la gravità dell'aria sospettata dagli antichi.[1] Ma allato a questi lampi di nuove verità, in cotest'uomo si riscontrano le credulità più puerili. Chi volesse farsene capace, non dovrebbe se non dare un'occhiata al libro ch'egli compose su la

[1] *Histoire des Sciences mathématiques en Italie*, par M. Guillaume Libri, tome troisième, pag. 170 e 175.

propria vita. Nostra intenzione è di accennare qui il concetto che si era formato della natura quel proteiforme e impaziente ingegno.

In lui balena già il disprezzo, non contro Aristotele, che stimò sempre degno di gran lode, ma contro gli Aristotelici, i quali gonfiati di vano fasto, con poca scienza, pretendevano di darla a bere a tutti e di parere saputi. Tutte le quistioni naturali sciolte con le teoriche generali dei quattro elementi; niun pensiero di badare alle ardue difficoltà che s' incontrano nella spiegazione della natura; tali sono i difetti capitali che a loro rimprovera.[1] Dei difetti che rimprovera ad altrui, non va però immune egli neppure. Ai demonî prestava credenza, e intanto talvolta inclina a spiegare la loro esistenza con quell' umore che si dice atrabile, e che fa osare cose grandissime e sospinge a delitti.[2] Tanto si bilanciavano in lui la ragione e la credulità, benchè avesse egli medesimo detto, che quelli che hanno più robusta la ragione, hanno poi manco di fede.[3] Ma altro è dire, altro è fare. Un sogno lo ammonisce a scrivere i libri *Sulla varietà delle cose*, ed egli vi si accinge senz' altro; frastornato da varî casi, ei non se ne sgomenta, nè smette, piena l' anima di quella sognata promessa. Lo strazio delle streghe, accusate e condannate per fattucchiere, gli fe' levar la voce a lodare il provvedimento del Senato veneto, che infrenò la rapacità di quei lupi, com' ei chiamava gl' inquisitori domenicani. Questa protesta gli fa onore; ma mentre qui chiama misere

[1] Cardano, *De rerum varietate*, lib. I, cap. I.
[2] Id., op. cit., lib. VIII, cap. XL.
[3] Id., op. cit., loc. cit., cap. XLII.

ed insane quelle povere illuse, egli stesso ricasca poi in quelle credenze.[1] Parla anch' egli della magia naturale, ch' era quel mezzo termine, che allora si era escogitato per conciliare la credenza nelle forze occulte con la investigazione delle cause naturali.[2]

La enciclopedia del Cardano è contenuta nei ventuno libri intitolati *De subtilitate:* dico enciclopedia, per la infinita varietà di fatti, di osservazioni, di erudizione, di ragionamenti ch' egli vi accumulò dentro, senza ordine e senza deduzione, comechè egli vi ostenti un certo disegno. Qui si discosta da Aristotele, senza fare però una critica della sua dottrina. I principî delle cose naturali per lui sono cinque: la materia o ile, la forma, l'anima, il luogo ed il moto.[3] Di questi principî tre sono eterni, la mente, la materia ed il luogo: la forma ed il moto sono parte eterni, come nelle cose celesti; parte mortali, come nelle cose sublunari.[4] Dove si scorge che la differenza, posta da Aristotele tra il cielo e la terra, è mantenuta tuttavia dal Cardano. La stessa differenza ritorna in campo quando si parla del fuoco, ammettendone egli due, uno terrestre che brucia, splende, corrompe, ed un altro superiore che non fa nessuna di queste cose.[5] Che anzi egli esclude affatto

[1] Son degne di essere riportate le sue severe parole: « Sublata primum in hos miseros ac insanos potestas fuit a sapientissimo Senatu veneto, cum animadverteret eo progressam horum luporum rapacitatem, ut omnino insontes damnarent spe praedae. » — Cardano, *De rerum varietate,* lib. XV, cap. LXXX.

[2] Id., op. cit., lib. XVI, cap. XI.

[3] Id., *De subtilitate,* lib. II, pag. 368.

[4] Id., op. cit., loc. cit.

[5] Id., op. cit., lib. II, pag. 373.

il fuoco dal novero degli elementi, non avendo esso sussistenza propria, non avendo sede certa, ed avendo bisogno di un altro elemento per nutrirsene.[1] Fra queste modificazioni che fa alla dottrina degli elementi allora in voga, si debbono annoverare due altre di molta importanza, cioè che ogni luce sia calda, e che il freddo non sia altro che privazione di calore.[2] Della medesimezza tra la luce ed il calore parla anche più esplicitamente altrove, benchè con una certa restrizione; mentre, come vedremo appresso, il Telesio l'affermò risolutamente.[3] Col Telesio s'incontra in un altro punto importante, nello stabilire cioè un certo circolo ed una costante reciprocità tra il calore, il moto e la tenuità; in quanto che l'assottigliamento o tenuità è causa del calore, ed il calore del moto; ed al contrario il moto, alla sua volta, con la collisione produce l'assottigliamento, dal quale riprincipia l'anzidetto circolo.[4]

Spazia poi il Cardano più largamente dei libri telesiani nel descrivere la mistione e le cose miste, come terre, succhi, pietre e metalli; cose, delle quali il filo-

[1] Cardano, *De subtilitate*, lib. II, pag. 375.

[2] « Omnis lux calida est et miscet, et omne astrum ob id calidum. » — Id., op. cit., loc. cit., pag. 374.

« Duae tantum sunt qualitates, calor coeli, et humidum elementorum: siccum autem et frigus horum sunt privationes. » — Id., op. cit., loc. cit., pag. 375.

[3] « Lumen igitur est lucis similitudo, quae claritas in se, et caloris substantiam adeo habet connexam, ut prope nihil sit aliud. » — Id., op. cit., lib. IV, pag. 418.

[4] Calor, motus, et tenuitas circulo quodam mutuo sibi causae sunt, nam subtilitas caloris causa est: calor dum depascitur, motus: at motus ipse subtilitatis rursus causa est: motus enim collidendo partes attenuat. » — Id., op. cit., loc. cit., pag. 417.

sofo cosentino si passa di ragionare.[1] Ed in questa trattazione ciò che parmi più degno di nota, e che in certo senso costituisce l'intuizione generale della filosofia naturale di quella età, è la vita attribuita a tutte le cose naturali, perfino ai metalli, che, a suo detto, non sono altro che piante sepolte e nascenti sotterra.[2] E qui Cardano alle osservazioni cerca di far puntello di ragionamenti. La calamita fra pochi anni perde la virtù attrattiva; che altro è questo, se non morte? Ed a questo fenomeno aggiunge un ragionamento assai specioso. La natura suole congiungere gli estremi con qualche mezzo.[3] Questo concetto aristotelico ei se l'appropria, e lo ripete soventi. Dunque tra ciò che nè si nutrisce nè vive, e ciò che ha vita e nutrimento, bisogna bene che interceda qualche mezzo. Or quale? O ciò che si nutrisce, e non vive; ovvero ciò che vive senza nutrirsi. Il primo caso è impossibile, perchè ci sarebbe un'operazione senza soggetto, ci sarebbe nutrizione senza principio; dunque il mezzo, con cui la natura collega i suoi estremi, è ciò che vive senza nutrimento, potendo benissimo stare un subbietto senza che si attui perfettamente.[4] Vero è ch'egli, dimentico di questo troppo astruso ragionamento, fa che la calamita si nutrisca del ferro come di suo pascolo, e che in ciò ripone la ragione dell'attrazione magnetica; ma il Cardano non procede

[1] Vedi tutto il libro V, intitolato *De mistione*.

[2] « .... ut non aliud sit metallum, aut metallica substantia, quam planta sepulta, ac tota sub terra nascens. » — Op. cit., lib. V, pag. 440.

[3] « Natura semper extrema mediis iungit. » — Op. cit., lib. II, pag. 372.

[4] Op. cit., lib. V, pag. 441.

sistematicamente, e non sa evitare le contraddizioni, essendo anzi il suo carattere tale da accoppiare le più opposte inclinazioni.[1]

Ho detto testè che in questi libri del Cardano, che assommano la sua dottrina, non ci sia vero legame, non ostante che l'autore facessevi balenare un certo disegno. Il disegno è questo, di mostrare cioè come la natura proceda dalle cose imperfettissime alle più perfette; cominciando dai metalloidi, che paiongli parti abortivi, ed arrivando sino all'uomo.[2] I gradini intermedî di questa scala sono le piante e gli animali. Le piante sono più nobili dei metalli, ed in esse già traluce una cotal imagine di senso.[3] Dopo di esse vengono gli animali, i quali, secondo il cibo di cui si alimentano, sono o più prossimi alle piante, se erbivori; o più prossimi all'uomo, se carnivori.[4] La generazione degli animali è doppia, e si fa o dalla putredine o dal seme: delle quali due maniere, la prima sola è intenzione della natura, e perciò si compie in picciol tempo;

[1] « Causa cur *magnes* ferrum trahat est quoniam illius est pabulum: nam (ut dixi) lapides vivunt. » — Op. cit., lib. VII, pag. 474.

[2] « Inde in his certo ordine ab imperfectissimis, prout materia quaeque suppeditabat, transivit ad perfectissima. Initium igitur fuit a metallicis tanquam abortivis partibus, post metallis, lapidibus, plantis marinis, spongiis, urticisque, atque conchyliis, vermes, formicae, culices; pisces, aves, lepores, canes, elephanti, cercopitheci, tandem homo creatus est., » — Op. cit., lib. XXI, pag. 550.

[3] « Nobiliores metallicis plantae sunt, atque in his quaedam sensus imago relucet. » — Op. cit., lib. VII, pag. 480.

[4] Op. cit., lib. IX, pag. 507.

l'altra, dal seme, è sforzata, nè prima la natura mirava ad essa, onde si fa più tardamente.[1]

Tuttavia, benchè tutte le forme inferiori della natura fossero ordinate all'uomo, non vuole il Cardano che si creda a quella finalità estrinseca, ed in certo modo accidentale, che fu messa in voga dalla preceduta magìa. Egli si domanda se gli animali, e le piante, e le altre cose sono state fatte per sè o per l'uomo, e risponde che ogni cosa è stata creata per sè e non per altrui; e come la coturnice non è fatta per lo sparviero, così gli animali non sono fatti per l'uomo.[2] Non nega già il riscontro fra le diverse sfere naturali, ed anzi insegna che le parti delle piante rispondono alle parti degli animali; ma rifiuta quella specie di finalità accidentale, che misura la connessione delle produzioni naturali dall'utile, che una arreca all'altra.[3]

Se non che il Cardano, uso a non tener fermo, con qualche esempio dà appiglio alla sentenza contraria, che tutto in natura abbia ragione nei bisogni dell'uomo; propensione originata dalla magìa, e ridotta a dottrina da Giambattista Porta. Ti parla, per esempio, del legno santo, e ti dice che vien portato dalle isole dell'India occidentale, donde ebbe nascimento il morbo della sifilide, a cui serve di rimedio.[4] Ora questa medesima osservazione sarà ripetuta dal Porta, per provare che

[1] Op. cit., lib. IX, pag. 508.

[2] « Unumquodque propter se creatum est. » — Op. cit., lib. XXI, pag. 549.

[3] « Formae igitur animalibus propriae proprii etiam commodi causa sunt. » — Op. cit., lib. X, pag. 524.

[4] Op. cit., lib. VII, pag. 396.

nella natura tutto miri a sodisfare ai bisogni dell'uomo. La bizzarria del suo ingegno lo portava a dilettarsi di quelli effetti mirabili, alla cui trattazione spese un libro intero, il diciottesimo di quelli *De subtilitate*. Il buon avviamento verso la sperienza è in lui spesso fuorviato dalla stranezza del suo carattere. È la lotta tra il lato buono ed il reo, che presenta il nostro Risorgimento, la quale si combatte dentro la mente del Cardano.

Tornando ora alla connessione dei suoi pensieri, se tutta la natura mette capo nell'uomo, a che serve l'uomo stesso? A connettere le cose mortali con le divine.[1] E Dio che cosa è? Chi lo sa! S'io lo sapessi, dice Cardano, sarei Dio io stesso.[2] È questa la proposizione che restringe tutta la filosofia della Rinascenza propriamente detta. Imperocchè, essendosi la filosofia affrancata dalla teologia, dopo esser passata attraverso la teosofia ficiniana, e temendo di ricascarvi, non volle più oltrepassare i limiti della natura. Tutto il pregio stava allora nel coltivare la medicina e la filosofia naturale; la metafisica era caduta in discredito. Lo stesso Cardano rinfaccia allo Scaligero, che lo aveva attaccato per questi suoi libri *De subtilitate*, che i professori di logica e di metafisica eran condotti a venti corone, e quelli di medicina e di filosofia naturale a seicento, a mille, ed anche di più: strano criterio, ma che non

[1] « Ut divinis mortalia medius connecteret. » — Op. cit., lib. XI, pag. 551.

[2] « Quaeris qui ergo sit Deus? Si scirem, Deus essem. » — Op. cit., lib. XXI, pag. 671.

isbaglia quasi mai nel valutare il conto di una disciplina, la quale più è stimata, quanto più lucra.[1]

Se dunque non si può oltrepassare la natura, ed il pensiero nostro è tenuto anch'esso come natura, ne consegue che dell'infinito non possiamo avere nessuna notizia, non essendoci proporzione di sorta tra esso e la mente nostra finita.[2] Questa impotenza a cogliere l'infinito si riscontra similmente, e dimostrata quasi con le medesime ragioni, pure nel Pomponazzi, e costituisce il carattere più spiccato della filosofia della Rinascenza, la quale, se lascia ondeggiante al disopra della natura l'infinito, quasi come un legato dell'età precedente, non vuol però occuparsene, e si persuade di non essere in grado di farlo. Il Cardano ripete che ci sono altri modi di sapere più veri, più saldi, più fermi di questi nostri, che dal nostro si differenziano come il corpo dall'ombra; ma che noi non bastiamo a percepire i principî, su cui si fondano.[3] Qui noi troviamo ripetuta dal Pomponazzi perfino l'immagine dell'ombra; ma nel Cardano ci è di più. Egli è matematico, e come tale sa di che certezza incrollabile sian fornite le dottrine matemati-

[1] Cardano, Actio prima in calumniatorem librorum *De subtilitate*, pag. 674, tomus tertius. Lugduni, 1613. — Nello stesso tomo si trovano i libri *De rerum varietate* e *De subtilitate*, da noi citati.

[2] « Quicquid a finito comprehenditur, finitum est, nam comprehensio proportione quadam fit: infiniti autem ad finitum nulla est proportio. » — *Tractatus de arcanis aeternitatis*, cap. IV, tomo X.

[3] « Sunt scientiae aliae, aliique modi intelligendi, ab hoc nostro omnino differentes, atque velut corpus umbra, veriores, solidiores, firmiores, aliaque rursus principia, quae nos nulla ratione possumus percipere. » — Op. cit., cap. IV.

che. Questa considerazione basta a quell'ingegno acutissimo per fargli lampeggiare alla mente una di quelle verità, della cui importanza egli era solo in parte consapevole. Egli oltrepassa per un istante il Risorgimento, e si sospinge fino all'età moderna, sino alla profonda intuizione del Vico. La scienza naturale non è la vera scienza; e vera scienza è quella della mente che fa le cose: qui solo la cognizione si immedesima con l'oggetto, e la scienza nostra è la stessa verità.[1] Non è più l'ombra o la scienza che sorvola su la superficie dei corpi con l'aiuto del senso, ma è la stessa energia della mente che si crea un obbietto che le sia adeguato. Questo principio è il fondamento della filosofia moderna, del quale il Vico fu il primo banditore non solo, ma quegli che ne fece la più mirabile applicazione al mondo della storia. In Cardano esso si mostra la prima volta solo a proposito della matematica, essendo assai prematura l'intuizione di un mondo spirituale, quando tutti stavano con lo sguardo fiso su la natura, e lo spirito stesso tenevano per cosa naturale. In Cardano ci è dunque non pure l'incrociamento di tutte le direzioni della Rinascenza; ci è altresì qualche raro, ma vivo lampo, che fa intraveder alla lontana la via, per la quale si metterebbe la età moderna, dopo

[1] « Anima humana in corpore posita substantias rerum attingere non potest, sed in illarum superficie vagatur sensuum auxilio, scrutando mensuras, actiones, similitudines ac doctrinas. Scientia vero mentis, quae res facit, est quasi ipsa res, velut etiam in humanis scientia trigoni, quod habeat tres angulos duobus rectis aequales, eadem ferme est ipsi veritati: unde patet naturalem scientiam alterius generis esse a vera scientia in nobis. » — *Tractatus de arcanis aeternitatis*, cap. IV.

esplorati per lungo e per largo gl'innumerevoli ed intricati sentieri della natura.[1]

CAPITOLO QUARTO.

La Filosofia telesiana. Critica di Aristotele. La Fisica generale.

La natura stimata nel Medio Evo un allontanamento dalla Divinità cominciò, come abbiamo visto, a valere come geroglifico, in cui Iddio avesse occultato i suoi disegni. Di poi gli arcani naturali si esplorarono in servigio dell'uomo, e la natura si credette fatta a satisfare ai nostri bisogni. Cotesti due aspetti differenti costituiscono il passaggio dall'età medioevale alla creazione della filosofia della natura. Sotto questo nuovo aspetto la natura non è più nè simbolo divino, nè strumento dell'uomo; la teosofia e la magia sono sorpassate, ed una investigazione indipendente dei principî naturali succede alle interpretazioni ed agli scongiuri. Il Telesio ha avuto il gran merito d'inaugurare questa nuova ricerca, trattando la natura con-

[1] Ai molti pregi del Cardano se ne aggiunge uno forse non tanto universalmente conosciuto, ed è di essere elegante scrittore italiano nei due dialoghi filosofici, che si trovano nel secondo tomo delle sue opere. Le scorrezioni di stampa e la mancanza d'interpunzione ne rendono malagevole la lettura; ma se qualche volta si penserà a scegliere i migliori modelli di stile filosofico per bandire il barbaro gergo invalso nei dettati di filosofia, questi due dialoghi non siano dimenticati, che sono tra i più forbiti che trattino argomenti astrusi con bello ed ornato stile.

forme ai suoi principî (*iuxta propria principia*). In questa frase si compendia tutta la novità telesiana.

Cangiata la prospettiva, fu forza mutare il metodo delle ricerche; e quind' innanzi il senso, ossia il contatto immediato dello spirito con la natura, sarà la sola autorità, su cui si appoggerà la nuova filosofia. Affinchè lo spirito possa cogliere la natura, è mestieri ch' egli stesso si faccia naturale. Questa necessità, che ora può parere troppo angusta ad attuare la vera essenza dello spirito, fu per quei tempi un realissimo progresso. Francarsi dall' autorità, era il punto principale; imparare a valersi della propria energia, era per lo spirito umano la gran propedeutica, con cui egli doveva prepararsi a più sottili investigazioni. La ragione, con gli antichi, aveva fatto mala prova; bisognò dunque volgersi a più sicuri appoggi. Difatti la ragione non si può sviluppare intera se non dopo di aver attraversata la via della sperienza; e gli antichi si erano troppo frettolosamente discostati dal terreno saldo dei fatti per poggiare verso gli aerei campi delle ipotesi. Il solo che aveva adunato nel suo sistema tutti gli studî dell' antichità, era stato Aristotele; occorreva dunque di far testa a lui e di impugnarne i principî, ovvero di chiarirne false le deduzioni. Il Telesio non disconosce tuttavia il merito di Aristotele, ed in parecchî luoghi gli rende le più piene testimonianze di ammirazione; onde avviene che alle volte non ne contrasta i principî, ma cerca di convincerlo di contraddizione. Ed ho voluto notare una fiata per sempre questa sua riserva verso Aristotele, per mostrare quanto egli fosse lontano da quella acerbità, con cui assalirono il

gran maestro dell'antichità Paracelso in Germania, Ramo in Francia, e, un poco più tardi, Bacone in Inghilterra. Dell'odio fiero e vatiniano del Telesio contro Aristotele io non rinvengo traccia nelle opere del filosofo cosentino; e faccio quindi esagerata la narrazione che ne scrissero i suoi biografi. Poteva bene, celiando, ripetere il distico:[1]

Doctorem calamo ingratus, dominumque veneno
Perdidit, igne Patrum dogmata, nos tenebris;

senza avere pertanto nè odio nè dispregio verso di un filosofo, dal quale egli non dissimula di aver preso alcune importantissime dottrine. La stima verso di Aristotele fu in Italia quasi tradizionale, e come noi abbiamo visto che il Cardano ed il Telesio, pur dissentendo dalle sue teoriche, ed impugnandone francamente l'autorità, lo hanno tenuto in molta venerazione, così vedremo appresso che fece altrettanto il sommo Galilei. Contro ai suoi seguaci furono tutti più acri; ma la loro prosuntuosa ignoranza, per dir vero, meritava l'acerbità dei novatori; e meritava peggio ancora, quando essi all'ignoranza aggiungevano la derisione e la calunnia.

Nè solo si stacca da Aristotele, ma e dall'autorità ecclesiastica, e dalla teosofia, e dalla magia. Nel proe-

[1] In questo distico, che lo Spiriti, sulla testimonianza del D'Aquino, dice ripetuto soventi dal Telesio, si allude a gravi accuse imputate ad Aristotele; di essere, cioè, stato ingrato verso il suo maestro Platone, di aver insegnato il veleno dell'acqua frigia ai figliuoli di Antipatro per uccidere Alessandro suo re, ed in fine di aver abbruciato le opere dei filosofi precedenti. Per la qual cosa Bacone diceva aver lui fatto degli altri filosofi ciò che i Sultani fanno dei fratelli; vale a dire, averli trucidati tutti.

Digitized by Google

mio che va innanzi ai nove libri *Sulla natura delle cose*, il Telesio, ad udirlo, si mostra apparecchiato di disdire al senso medesimo, quando la sua testimonianza discordasse dai decreti della Chiesa cattolica, ai quali non pur la ragione, ma eziandio il senso si han da sommettere. Dopo questa dichiarazione, o che il caso non gli fosse occorso, o che non gli bastasse l'animo di rinnegare il testimonio dei sensi, certo il Telesio non ha dato prova di questa sommessione. Alla teosofia poi die' bando, dicendo che Dio ha creata la natura fornita di forze proprie, e che queste e non altre si debbono studiare nei fatti naturali. Alla magia ed all'astrologia infine ei non die' retta, e quando ne ebbe occasione ne derise la strana credulità. A proposito delle comete, la cui comparsa era tenuta presagio funesto ai principi, e nunzio di guerre, di morti e di altrettali malanni, il Telesio finamente osserva che, pur quando non scintilla la loro luce sinistra, quelle morti e quelle guerre si sogliono avverare; e che le guerre accadono non già quando le persone dei principi divengono più secche e più asciutte, ma quando invade l'animo loro la smodata cupidità delle conquiste.[1]

La mente del filosofo cosentino si accinge allo studio della natura, libera da tutte le preoccupazioni, ond'eran piene le moltitudini non solo, ma gli animi dei dotti; e dalle quali non seppe liberarsi l'ardito e non volgare ingegno di Girolamo Cardano. Una sola mèta gli sta davanti agli occhi, la verità; ed a lei continuamente sta fisso, facendo ogni sforzo di raggiun-

[1] *De cometis et circulo lacteo*, cap. III.

gerla. Aristotele, ei diceva, tanto libero nel filosofare, ci ammonisce egli stesso di anteporre agli amici la verità; non avendo egli dubitato di pigliarsela, per cagione di essa, col proprio precettore ed amico. Dall'esempio di Aristotele piglia animo, e dice di sè queste memorabili parole: « E certo dall'amor di lei sola allettati, e lei sola venerando, non potendoci acquetare nelle cose, ch'erano state insegnate dagli antichi, lunga pezza scrutammo la natura delle cose; e vistala, se non c'inganniamo, finalmente volemmo disasconderla ai mortali; non giudicando nè da libero nè da onesto uomo, se, invidiandola all'uman genere, o temendo per noi stessi l'invidia degli uomini, l'avessimo tenuta nascosa. »[1] Le quali parole abbiam voluto tradurre letteralmente per dimostrare due cose, e la stima cioè che egli faceva di Aristotele, e la persuasione, che aveva, di non potersi dire uomo onesto quegli che ha paura di professare francamente la verità.

Venendo ora alle ragioni, che non lo fecero appagare del sistema aristotelico, comincio dal premettere che nella filosofia della natura, come si trova in Aristotele, ci è una parte generale ed un'altra speciale; la seconda, raccolta da osservazioni particolari. Il Telesio nella prima pubblicazione attaccò sola la prima parte; onde scrisse due libri soli, dove, rigettati i supremi principî aristotelici, si studia di proporre i suoi. Nell'ultima pubblicazione attaccò e le teoriche generali, e le applicazioni che Aristotele ne aveva dedotte per la fisica, la fisiologia e la morale. E poichè in que-

[1] *De natura rerum*, lib. III, cap. I.

st' ultima noi troviamo rifusa non solo la prima pubblicazione, ma anche le piccole modificazioni introdotte nella ristampa di quei primi due libri per evitare le ripetizioni, citeremo sempre l'opera grande *Sulla natura delle cose,* in nove libri. Poichè però il Telesio, prima di pubblicare intero il suo nuovo sistema sulla natura, ci si apparecchiò con trattati speciali, ch'egli soleva chiamare commentarî, noi ricorreremo ancora a qualche citazione da questi commentarî, quando ci trovassimo qualche osservazione non ripetuta nell'opera principale. La nostra esposizione, com'è necessario, sarà ricostruita non secondo l'assetto che ha dato l'autore alla sua dottrina, ma secondo il logico concatenamento dei pensieri; e comincierà dai principî generali della filosofia della natura.

Nel ricordare i sommi capi del concetto della natura in Aristotele, noi notammo la palpabile contraddizione che nasceva dalla intrinseca attività della forma, e dalla esistenza di un motore immobile estranaturale. Il Telesio attacca questo lato vulnerabile del sistema aristotelico, e vi scorge, con acume veramente maraviglioso, la contraddizione che vi sta occulta. Ve la scorge, e la fa risaltare con la massima precisione.

Se infatti ogni movimento viene dal di fuora, la forma è affatto inerte: ora dunque perchè Aristotele ha detto, ch'essa è principio di ogni azione? Piuttosto doveva dirla principio passivo che attivo. Se non che girando la posizione, dalla passione stessa ei fa scaturire l'azione. Il patire non può stare senza l'operare, perchè non si patisce se non dalla forma contraria: questa dunque bisogna che possa operare,

se si afferma che possa patire. Sicchè le forme, pur nel patire, è giocoforza che sian fornite di attività.[1]

Il primo fatto che colpisca chi riflette sulla natura, è il cangiamento; nè cangiamento si può pensare senza contrarietà. Onde avvenne che la prima ricerca speculativa dovette versarsi sull'indagine dei principî contrarî, e quasi tenzonanti. Se non che, dal vedere che non tutto patisce nel cangiamento, si dovette arguire l'esistenza di una materia comune, sola superstite nell'assidua vicenda delle mutazioni.[2] Il Telesio conviene con Aristotele in queste premesse: conviene altresì nel dire che la prima contrarietà debba essere una coppia sola; ma comincia a dipartirsi da lui nel determinare quale sia cotesta suprema contrarietà. Aristotele la ripose nella opposizione di forma e di pri-

[1] « Quocirco summopere mirari Aristotelem licet, qui cum eorum, quae natura moventur, ab alio ab ipsis separato, distinctoque nullum prorsus in iis moveri declaraverit, sed fieri tantum ab alio; ex iis illa omnia ab alio moveri enunciare nihil veritus sit. Et propterea etiam mobilia quae sunt entia, nequaquam efficiens motus sui, nec faciendi omnino in seipsis principium habere, sed patiendi tantum. Desides igitur, stertentesque proprias rerum naturas, formasque faciat: huiusmodi enim videantur et sint formae; si entia non efficiens sui motus, nec faciendi principium in se ipsis habeant, sed patiendi tantum. Sed alibi actiones omnes formis aperte attribuit, et omnes manare a formis asserit, et hoc a materia differre formas, quod agere hae, pati modo illa possit: et quae omnino si pati possunt, agere etiam possint, necesse est. Quoniam autem a contrariis tantum pati possunt minimeque illis pati impotentibus, nihil enim apud nos impatibile est, quae patiuntur formae, et ipsae in eas a quibus patiuntur, agendi facultate praeditae sint necesse est. » — Op. cit., lib. IV, cap. XX.

[2] « Rerum principia, e quibus res constant, cum antiquioribus fere omnibus, tum Aristoteli tria visa sunt, agentia contraria duo, et materia una. » — Op. cit., lib. III, cap. II.

vazione; contrarî universalissimi, i quali contengono tutti gli altri. Il Telesio vede che Aristotele ha fatto così per poter comprendere sotto questa dualità generica opposti di ogni maniera; virtù e vizio, scienza ed ignoranza, e tutti gli altri abiti dell'animo, oltre alle contrarietà che han luogo nella natura. Però egli osserva che Aristotele non potè ritenere la privazione come un puro non ente, sì bene come un contrario ignobile, e da meno della forma; ma certo come esistente, e dotato di attività. Che se talvolta prese la privazione in significato di non ente, ciò fu fatto improvvidamente, ed il senso di Aristotele si deve saper indovinare con più accorgimento. Questo punto al Telesio preme di assodare sopra tutto, aggiungendo che in tale interpretazione ei si trova d'accordo coi Peripatetici più eccellenti.[1] Difatti Simone Porzio, che fu contemporaneo del Telesio, e di cui questi potè vedere l'opera *Sui principî delle cose naturali*, dichiara espressamente che, quando Aristotele insegna che una cosa si corrompe per privazione, si debba intendere che una forma contraria ne spenga un'altra, la quale non potrebbe stare assieme con essa nello stesso subbietto.[2]

[1] « Et si (quod nobis et Peripateticorum praestantissimis videtur) privatio modo, ut ignobile quidem contrarium, at ens certe, agensque, modo vero ut non ens posita sit, quod credibile non sit, temere id Aristoteli factum fuisse ratio indaganda, qua licuisse id videri queat. » — Op. cit., lib. III, cap. III.

[2] « At cum docet per privationem res corrumpi, intelligit formam aboleri, nam forma contraria in causa est, ut materia privetur alia forma, quod in eodem subiecto simul esse nequeat. » — *De rerum naturalium principiis* Simonis Portii neapolitani, cap. IV. Neapoli, 1553. — Il Brucker, ignorando questa edizione, dice inesattamente che i citati libri del Porzio furono stampati a Marpurg, nel 1598, per la prima volta.

Digitized by Google

Il Telesio volendo far sua la dottrina aristotelica, che fa governare i cangiamenti naturali dalla legge di contrarietà, con diligente industria raccoglie testi dalla fisica del sommo Stagirita, per comprovare che la privazione non si debba intendere per un mero non ente. E tra le altre ragioni che allega, singolarissimo mi è paruto un riscontro fra il Porzio testè citato ed il Telesio. Il Porzio dice che Aristotele, nel trattare delle cose naturali, abbia voluto tener due vie: una per far vedere come le cose si fanno; l'altra, come sono: e nel primo libro *Della fisica ascoltazione* ha trattato dei principî ch'entrano nella composizione della cosa, cioè della materia, della privazione e della forma; nel secondo, della natura e delle cose naturali.[1] Ora questo rinverga appuntino con quel che dice il Telesio, che se la privazione è annoverata fra i principî onde constano le cose, non si può ammettere che Aristotele l'abbia tenuta per un mero non ente, destituito di ogni attività.[2]

Mi son fermato su questo raffronto tra l'interpretazione del più schietto e sodo filosofo peripatetico del

[1] « Ut res naturales accurate Aristoteles tractaret, duos ad exquisitam earum cognitionem libros conscripsit; primum videlicet ac secundum Physicae auscultationis; atque id hoc consilio factum ab illo fuisse suspicor, quod rerum naturalium principia duplici via indagare possimus; una, ut fiunt, altera ut sunt: et ut res fiunt tribus principiis, materia privatione ac forma constant: ut vero sunt, natura, causisque naturalibus coalescunt. » — Simone Porzio, op. cit., cap. I.

[2] « Ea igitur contraria principia ponenti Aristoteli, e quibus res sint, constentque omnes, et duo tantum illa esse statuenti, nequaquam illorum alterum ut non ens, et non agens poni potuit. » — Telesio, op. cit., lib. III, cap. IV.

secolo decimosesto, e quella del più fermo oppositore di quella filosofia, con la intenzione di mostrare il loro accordo; e di far vedere, che la riforma telesiana non consistette già nel rigettare sopra ogni punto la dottrina aristotelica, ma nel rifiutarne l'autorità, ch'è un'altra cosa. Il Telesio anzi ritiene di Aristotele il principale fondamento dell'unica materia, e della suprema contrarietà che domina tutta la filosofia naturale del filosofo greco. Lo ritiene non solo, ma si mostra ancora persuaso che tutt'i filosofi prima di Aristotele lo avessero adottato, sforzati dalla verità delle cose; e riconosce che Aristotele non li accusa di ciò, ma di non aver saputo cogliere la vera e suprema contrarietà, e di essersi arrestati a qualche opposizione particolare o sensibile. Ora, ripiglia il Telesio, che altro vuol dire contrarietà, se non azione scambievole di un contrario su l'altro?[1]

D'accordo adunque con Aristotele, il Telesio muove anch'egli da una materia unica, e da una con-

[1] « Ergo si antiquiores principia contraria ponentes, praeter morem suum nihil Aristoteles damnat; quin non quidem a ratione ductos, at a veritate coactos, a rerum scilicet contrarietate, quae adeo manifesta est, ut neminem latere queat, admonitos, et quasi manuductos secum, eousque profectos affirmat, ut rerum principia contraria omnes ponerent; eoque tantum crimine illorum nonnullos incusat, quod non universalem oppositionem, et qua posita, particulares sensibilesque contrarietates, quae ab illa contineri Aristotelii videntur, positae essent omnes, particularem quampiam sensibilemque, et ab aliis contentam, qua posita, alia nulla poneretur, ponere maluere: certe et ipse quoque contraria ponit, quaeillorum contrariis proportione respondeant, et ex eadem, ut ipse inquit, serie sint; quae aeque entia, et aeque agentia sint, et quorum alteri ita opponatur alterum, ut calido frigidum. » — Op. cit., lib. III, cap. IV.

trarietà primitiva ed universalissima, per ricostruire con la mente la natura. Ma subito osserva che Aristotele non sia stato saldo su queste fondamenta. Troppo stretto alla testimonianza dei sensi, lo Stagirita, visto che nelle cose celesti non potesse nè la generazione nè il corrompimento, e che nelle terrestri sì, sdoppiò la materia, e di una ne fece due, una celeste ed un'altra terrestre. Egli stimò, come dice uno dei suoi più acuti seguaci, che delle cose, che non cadono sotto il senso, noi non potessimo avere altra notizia che negando di esse le qualità della materia sensibile; onde della materia celeste dovette negare la gravità e la leggerezza.[1] Partito veramente troppo frettoloso, perchè con simil procedere si sarebbero dovute negare tutte le altre qualità sensibili, e si sarebbe in fine spogliata la materia della sua natura, e ridotta ad una mera astrazione.

Aristotele inoltre aveva propugnato contro ai suoi predecessori la contrarietà più universale da mettersi a capo della generazione delle cose naturali: intanto a questa prima ne aggiunge altre secondarie; al caldo ed al freddo, qualità attive, aggiunge il secco e l'umido, che sono passive, e che derivano da quelle due prime. Così il Telesio partendo da una materia primitiva ed unica, e da una universalissima contrarietà, evita la contraddizione aristotelica, che rompeva l'unità della

[1] « Rerum quae sensuum iudicium effugiunt, et ratione cognoscuntur, naturam, haud aliter melius, ac exquisitius comprehendimus, quam eorum, quae sub sensum cadunt, abnegatione. Hac sane via Aristoteles, coeli substantiam, nec gravem esse, nec levem, neque oriri, neque interire. » — Simone Porzio, op. cit., cap. III.

natura, e sta più rigorosamente ai principî da Aristotele medesimo sostenuti.[1]

I due contrarî primitivi, il caldo ed il freddo, sono dal Telesio detti *nature agenti*, ed egli stesso avverte che corrispondono a quelle che i Peripatetici dicono *forme*.[2] Ed il caldo ed il freddo sono per Aristotele medesimo due contrarî, tanto che lo Stagirita non accusa Parmenide, che li ammise come principî, di altro che di non aver addotto l'opposizione più universale, e talvolta ancora, di non avere indovinato una causa efficiente, che moderi e quasi raffreni l'impeto di tali contrarî.[3]

Parecchî hanno stimato, e fra gli altri il Brucker, che il Telesio, scambio di valersi di Aristotele, abbia rinnovellato il sistema parmenideo. A noi sembra, che nè il Telesio accenni a questa derivazione, ripetendo spesso ch'ei si è fondato sulla natura stessa delle cose; nè che cotesti due contrarî abbiano nel sistema di Par-

[1] « Materia nam una, et duplex natura agens, et unus calor, frigusque unum huius universi principia.... quemadmodum nobis Aristoteli videntur. » — Telesio, op. cit., lib. III, cap. I.

« Sola igitur materia, et contrarietas sola ad primorum corporum constitutionem satis Aristoteli est. » — Op. cit., lib. II, cap. XXIV.

[2] Parlando del caldo e del freddo, come di nature agenti, dice: « Eaedem quoque, et formae Peripateticis appellantur. » — Op. cit., lib. II, cap. XX.

[3] « Parmenidem certe, qui calorem frigusque rerum principia posuit, nusquam incusat Aristoteles, quod accidentia quae sunt, substantiarum posuerit principia: sed interdum quod non universalissimam adduxerit oppositionem, interdum quod non aliam venatus sit efficientem causam, quae pati ipsa impotens, et veluti arte, et ratione utens illorum moderetur, et quasi cohibeat vim. » — Op. cit., lib. II, cap. XXIV.

menide lo stesso valore che nel telesiano. Lasciando stare che Parmenide non siasi servito sempre del caldo e del freddo, ma che abbia anzi variato di nomenclatura, parlando ora della luce e delle tenebre, ed ora del fuoco e della terra; quello che dimostra la capitale differenza è che, in Parmenide, di quei due contrarî uno esprime l'essere, e l'altro il non essere; mentre che nel Telesio sono entrambi esistenti ed attivi.[1]

Il cangiamento per Parmenide non è la verità, perchè ha ragione nel non essere; e la verità consiste nell'essere solo, senza movimento e senza mutazione di sorta. È più ragionevole credere adunque, che se di qualcuno si voglia dire che il Telesio si sia giovato, questi sia stato Aristotele, presso di cui ed il movimento è tenuto come essenziale al concetto della natura, e la contrarietà è posta come condizione del moto, ed in fine il caldo ed il freddo son detti principî attivi, ch'entrano nella costituzione degli elementi.

Benchè però le due nature agenti del Telesio siano da lui medesimo paragonate con le forme aristoteliche, non si ha da credere che tornino il medesimo. Le forme sono insite alla materia, e le nature agenti hanno una sussistenza propria. Il Telesio, come abbiamo osservato di sopra, ha svelato la contraddizione di Aristotele nel far derivare ogni movimento dal di fuora,

[1] « Stellen wir uns daher aus ihren Standpunkt, so werden zwei Elemente anzunehmen sein, von welchen das eine dem Seienden, das andere dem Nichtseienden entspricht. » — Zeller, *Die Phil. der Griech. Erster Theil.*, p. 478. Leipzig, 1869.

Il Telesio abbiamo visto che chiama il caldo ed il freddo col nome di *nature agenti*, e che propugna esser la privazione anche positiva.

quandochè aveva riposto ogni principio di azione nella forma intrinseca: qui, per contrario, si sforza di provare la inutilità della materia, se le forme fossero esse sole causa di ogni generazione e di ogni corruzione.

Se la materia ha in potenza tutte le forme, di cui è priva in atto, quelle forme, quando si attuano, non si può dire che si generino; nè che si corrompano, quando tornano nella prima potenzialità. Piuttosto che il generarsi ed il corrompersi di esse, si deve affermare che ora stiano in veglia, ed ora si addormentino; e lo svegliarsi delle forme assopite, o il riaddormentarsi delle già deste, tien luogo della generazione e del corrompimento. In questo caso, a che ufficio serve la materia, se ogni mutazione succede senza l'opera sua? Le forme sole si alternano, e sole bastano a questo cómpito, senza che la materia ci entri per nulla.[1]

Anzi ce n'è un'altra: come va che una forma contraria, pervenuta a vincere la sua avversaria, non ne la snida e ricaccia del tutto; e comporta che le stia allato, pur sapendo che accovacciata lì, stia a macchinare la sua rovina?[2]

Per tali difficoltà il Telesio pretende che la gene-

[1] « Formarum itaque eductio omnis non ipsarum productio, sed expergefactio sit, aut revocatio, quae in materia eadem perpetuo remanent eaedem, eo dumtaxat a seipsis differentes, quod non perpetuo vigilant, atque operantur, sed stertunt interdum et desides fiunt.... Nullus itaque materiae sit usus, sed solae formae sufficiant, quod Aristoteli placere haud potest, materiam, subiectumque ad rerum generationem maxime necessarium.... iudicanti. » — Telesio, op. cit., lib. II, cap. I.

[2] Mirum praeterea si quae actu existentem, agentemque et repugnantem deturbavit, interemitque, demortuam iam, aut in

razione delle forme si faccia dalle nature agenti, e che la loro influenza non si limiti a render la materia adatta a far emergere le forme preesistenti, che questa chiudeva occulte nel seno, secondochè piaceva ai Peripatetici.[1] Ed ora possiamo assegnare il vero divario tra il concetto della natura che aveva Aristotele, e quello che ha il Telesio.

Per Aristotele la materia, la forma e la privazione sono i principî del divenire delle cose naturali; ma la forma e la privazione non sono due principî determinati. Ogni cosa ha la sua forma, ma può rivestire tutte le altre: in questa possibilità consiste la origine del cangiamento. Per Telesio la forma e la privazione si determinano in una contrarietà concreta e naturale: sono il caldo ed il freddo, e dalla loro azione sulla materia nasce ogni generazione ed ogni corruzione. Ogni mutazione naturale trae nascimento dal contrasto di quelle due nature attive, che sono il caldo e il freddo. La materia è sempre passiva per rispetto ad essi; ed essi tra loro hanno una necessità di azione, tanto che ora uno soverchia l'altro, ed ora è sopraffatto. La loro continua battaglia ha per mira di conquistare una parte di materia, sottraendola ciascuno al dominio del

altissimum soporem deiectam, omnique agendi vi exutam, non penitus eiiciat, penitusque interimat, contrariam, et ipsius interitum assidue expetentem, molientemque. — Op. cit., loc. cit.

[1] « Non igitur, ut Peripateticis placet, quae generari videntur formae, materiae praeinexistunt omnes, idque modo ab externis agentibus formis habent, quod materiam eae illis concinnant, aptamque faciunt, et hoc facto, per se illae e materiae sinu, in quo delitescebant, ac stertebant et in opus exeunt; sed nihil prorsus praeexistentes, vere ab illis fiunt. » — Op. cit., loc. cit.

suo avversario; nè di questa battaglia si dà tregua, come non ci sarà definitiva vittoria.

Aristotele oscillava nell'attribuire il principio del cangiamento ora ad un motore posto fuori della natura, ed ora alle forme intrinseche. Il Telesio scorge la contraddizione aristotelica, e mostra che nel primo caso sarebbero inutili le forme, perchè rimarrebbero pigre ed inattive; e nel secondo tornerebbe di niun uso la materia, provenendo ogni azione dalla efficacia delle sole forme. La critica è giusta in ambi i casi, e noi l'avevamo fatto rilevare nel primo capitolo, perchè se il moto viene comunicato di grado in grado da un motore posto fuori del mondo, a che servono le forme, se non come conduttori di quel primo movimento? E se, invece, il nascere ed il perire è una successione di forme, a che serve la materia, se non come semplice mezzo di passaggio? La finalità esterna del mondo rende disutili materia e forma, la finalità intrinseca fa inutile la materia; dunque il mondo non si consideri più come sistema di fini, ma come effetto di due principî attivi, la cui azione atteggia e modifica variamente la sottoposta materia. Questi due principî non sono due forme, nè quindi hanno l'aspetto di fine, ma sono semplicemente due forze. La materia non è un semplice strumento, nè un semplice mezzo, ma il soggetto, su cui si esercita l'azione delle forze contrarie, che stanno a capo della formazione della natura. Il Telesio, pur ritenendo la necessità di una opposizione universale e di un'unica materia, com'era in Aristotele, ne ha profondamente modificato il valore. La contrarietà non è tra forma e forma, ma tra forza

e forza; e la materia non è potenza che contenga le forme come possibili, ma soggetto reale capace di qualità varie, le quali essa riceve da agenti esterni.[1]

Meditando su questa innovazione telesiana è agevole scoprirne la causa. Il concetto della forma in Aristotele era stato una trasformazione, e, se si vuole, un inveramento dell'idea platonica: la forma era l'idea nelle cose; ma pur tuttavia era l'idea, era qualcosa che oltrepassava la natura, e che in certo modo le sovrastava.

L'esagerazione di questo concetto aveva cagionato l'assottigliamento della natura. Le forme naturali avevano fatto disparire la materia: la forma estranaturale, la forma assoluta aveva, alla sua volta, assorbite le altre forme; per ripristinare dunque il concetto della natura, era necessario sbarbicare la radice di quella forma che gli era stata tanto esiziale. La natura non ha mestieri, per essere spiegata, di principî che non siano naturali: tale fu la massima telesiana. Ora la forma aristotelica non gli parve principio naturale, e quindi si risolvette di sbandirla affatto dalla sua filosofia. Ei ritenne di Aristotele ciò che gli parve fondato sui sensi, la necessità della materia, e l'altra esigenza di una contrarietà primitiva, che originasse il cangiamento; il resto reputò per superfluo ed anche per contradittorio ai principî stessi dello Stagirita.

[1] « Tria omnino illorum principia ponenda sunt, agentes naturae duae, calor, frigusque, et corporea moles una, et aeque ea illorum utrique propria, congruensque, aeque nimirum expandi, amplificarique et densari constringique, aeque nimirum, qua calor et qua frigus gaudet dispositione, donari apta. » — Op. cit., lib. I, cap. V.

La filosofia della natura non può pretermettere due concetti, che ne sono quasi la chiave, vale a dire, lo spazio ed il tempo. Dopo la critica kantiana certamente hanno questi concetti acquistato una importanza maggiore; ma ciò non toglie che nella fisica aristotelica non fossero stati trattati con larghezza conveniente. Il Telesio ne fa una critica breve, ma di gran significato. Noi riduciamo a mente quale fosse la dottrina di Aristotele su questo proposito, e poi toccheremo delle osservazioni che vi fa sopra il Telesio.

Lo spazio non è la materia del corpo, nè la forma, e neppure l'intervallo che passa tra le estremità di esso: lo spazio è un limite sì, ma limite esterno; è dunque il limite che dà il corpo, che ne comprende e ne circonda un altro (τό πὲρας του περιὲχοντος σώματος). Di che proviene che di ciascun corpo si può dire che sia in un altro, e che quindi sia nello spazio; ma di tutto quanto l'universo mal si direbbe che fosse nello spazio, essendo che lo spazio è relazione di un corpo ad un altro corpo; ma non già dell'universo a qualcosaltro che sia fuori di esso. La terra è nell'acqua, l'acqua nell'aria, l'aria nell'etere e l'etere nel cielo; ma il cielo, l'universo, non è più in nessun'altra cosa.[1]

Così Aristotele nega lo spazio vuoto, dove non fosse corpo di sorta; aggiungendo che nel vuoto il movimento sarebbe impossibile, perchè mancherebbe la resistenza del mezzo, e quindi dovrebbe venir meno la successione ch'è indispensabile al moto.

[1] Riscontra i capitoli VI e VII del IV libro della *Fisica di Aristotele.*

Quel ch' è lo spazio pei corpi, è il tempo pel moto. Il tempo è il numero del moto secondo il prima ed il poi (Αριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον). Dunque senza moto non c' è tempo; e noi non possiamo avvertire l' uno senza l' altro. Aristotele fa rilevare la parte che ha l' animo nella percezione del tempo; ma con tutto ciò egli afferma che il numero, nella definizione che dà del tempo, non si ha da prendere se non obbiettivamente, cioè come cosa numerata.[1] Ed intorno a questa indeterminatezza dello Stagirita ci sarebbero parecchie osservazioni a fare, specialmente sulla reciprocità ch' ei nota fra il tempo ed il moto, per la quale il primo misura il secondo, e n' è alla sua volta misurato; ma noi vogliamo esporre la critica telesiana, e non già farne una di conto nostro. Nello spazio e nel tempo, secondo Aristotele, ci è questo di comune, che senza corpi non ci sarebbe spazio, perchè non ci può essere chiusura e limitazione senza cose chiuse e limitate; e che senza moto non ci sarebbe tempo, perchè non ci può essere misura e numero senza cose misurate e numerate. Il Telesio ammette lo spazio ed il tempo come alcunchè di indipendente, e ribatte sopra un capo e sopra l' altro la dottrina aristotelica.

Da parecchî fatti, come da clèssidre, da palloni, da vesciche che si gonfiano e si sgonfiano, il Telesio deduce la esistenza di uno spazio vuoto; e tosto, senza indugiare a discutere gli assurdi che nascerebbero con-

[1] Riscontra il cap. XVI dello stesso IV libro della *Fisica di Aristotele*.

frontando tale esistenza coi principî aristotelici, non dubita di ammettere lo spazio, e di definirlo per una certa attitudine di ricevere i corpi.[1]

Qui però, credendosi stare ai sensi, senza addarsene li sorpassa, perchè se lo spazio è alcunchè d'incorporeo, come si coglie col senso? Aristotele non potè concepire bene lo spazio, perchè scambiò la contenenza mentale con la contenenza corporea, e dove finivano i corpi, fece finire lo spazio; il Telesio ammette questa contenenza incorporea, ma a scapito dei suoi principî, che non gli consentivano di oltrepassare così bruscamente la portata dei sensi.

Riguardo alla difficoltà che, dato lo spazio vuoto, il tempo sparirebbe, perchè il moto si farebbe in un istante, e mancherebbe la successione, il Telesio risponde, che tutto lo spazio è pieno; ma che se pure non fosse, poichè il corpo, che si muove, non può trovarsi nello stesso istante in cielo ed in terra, nel luogo donde si parte e in quello dove arriva, la successione ci sarebbe sempre, e con essa il moto. Questa risposta era stata pienamente sviluppata dal Cardano nel *Dialogo sul vacuo;* ma forse il Telesio la ignorava. Ecco come scriveva difatti il filosofo milanese, il quale, riducendo prima a forma sillogistica la obbiezione aristotelica, la compendiava così:

« L'impedimento è essenziale al moto, nel vacuo non è impedimento; adunque nel vacuo, o non sarà

[1] « Equidem spatium, quod ponimus, penitus incorporeum, et veluti non ens, et, ut probavimus, aptitudo modo quaedam ad corpora suscipienda, aliud nihil prorsus cum sit, etc. » — Telesio, op. cit., lib. I, cap. XXVIII.

moto, o sarà in istante; ma questo è impossibile; adunque è impossibile che si dia il vacuo. »

Dopo averla sì spiccatamente rilevata, vi risponde con raro acume. Io della risposta trascelgo questa parte, che è la più importante, e la riferisco con le sue proprie parole, anche per dare un saggio della chiarezza del suo stile:

« Ma che egli mai per ciò fusse in istante, cioè senza successione, non potrebbe mai seguire; seguirebbe bene questo assurdo da tale assunto, se si potesse dire che il moto avesse la successione da tale impedimento, ed allora si concluderebbe bene, perchè seguirebbe tal conclusione da una proporzione che altererebbe l'essenzialità del moto, la quale è di aver per sua natura intrinseca, e per se stessa la successione, la quale così si negherebbe che gli fusse essenziale per sua stessa natura, dicendosi cioè che egli l'avesse assolutamente da tale impedimento. »[1]

La risposta del Cardano è calzantissima: il Telesio vi accennò, ma non la sviluppò con la lucidità del suo precursore. La successione del moto non deriva dall'impedimento, ma dalle condizioni intrinseche di questo concetto; l'impedimento può soltanto ritardarlo di più, se il mezzo ha più di resistenza. Ed ora torniamo alla critica telesiana, che concerne il tempo.

Concorre con Aristotele il Telesio là dove dice, che noi avvertiamo tempo e moto sempre insieme; ma se ne dilunga là dove Aristotele fa del tempo qual-

[1] Vedi il *Dialogo del vacuo* nel secondo volume delle opere del Cardano, a pag. 713 e 718.

cosa che appartenga al moto. Il tempo è indipendente e sta da sè; nè il prima ed il poi gli vengono dalla quantità, come vuole Aristotele, e molto meno poi dal moto celeste, che per essere circolare non può avere nè prima nè poi.[1] Cotesta indipendenza del concetto del tempo, benchè psicologicamente si avvertisse sempre accoppiato con quello di moto, importa più di quello che il Telesio sapesse, o si credesse. Già Aristotele stesso avendolo detto numero, e non essendoci numero senza una mente che numerasse, accennava alla essenziale mentalità di questo concetto: mentalità ch'ei vide alla sfuggita e disconobbe subito quando disse, che pur senza la mente il tempo ci sarebbe; se non che non sarebbe avvertito, come non è avvertito dai figli di Ercole addormentati in un'isola dell'Egeo. Il Telesio colpì giusto nella sua critica, cercando di sottrarre il concetto del tempo a quello del moto, e di farne un concetto indipendente; ma non ebbe piena e chiara coscienza di questa indipendenza.

In entrambe le critiche però egli rasenta l'idealità della natura, accennando ad una contenenza incorporea, rispetto allo spazio; e ad una durata e successione indipendente dal moto, rispetto al tempo. Di modo che, se nella teorica dei principî naturali ei sbandiva le

[1] « Itaque non, quod nunquam alterius tantum sed perpetuo utriusque simul sensus sit, propterea alterum alterius quid esse statuendum est.... Minus etiam continuitas, et prius, posteriusque tempori indendum fuit, quod quantitati, proindeque et motui, qui super ea fit, insunt; nihil enim a motu cum pendeat tempus, sed per se (ut dictum est), existat, quas habet conditiones, a seipso habet omnes, a motu nullam prorsus. » — Op. cit., lib. I, cap. XXIX.

forme e la finalità aristotelica, come una idealità che nuoceva alla efficacia delle cause naturali; nella teorica dello spazio e del tempo egli fa buon viso alla loro idealità, la quale non solo non ostacola la esistenza dei corpi e del moto, ma n'è la condizione indispensabile. Il Naturalismo del Risorgimento s'inaugurava dunque col Telesio in guisa da contenere i germi ancora latenti del futuro Idealismo; cosa che non parmi sia stata avvertita da altri, ch'io mi sappia. Nel concetto della natura secondo Aristotele c'era più e meno d'idealità di quel che ce ne fosse secondo il Telesio, avuto riguardo al modo di considerare l'idealità: c'era più idealità trascendente, e meno idealità immanente; o, per dir più chiaro, la forma che costituiva la vera idealità naturale riusciva, di grado in grado, ad una forma trascendente; dove al contrario il tempo e lo spazio mancavano di ogni idealità, ed eran ridotti a numero quantitativo il primo, ed a limite estensivo il secondo. Ora se la vera idealità immanente della natura si fonda nei concetti di tempo e di spazio, questa non ebbe cominciamento se non dal Telesio; come non fu pienamente riconosciuta prima di Emmanuele Kant.

Discorsa la critica dei principî naturali, e dello spazio e del tempo, dovremmo procedere avanti nella critica che il Telesio istituisce delle applicazioni alle singole sfere della natura; ma poichè nel Telesio la critica di Aristotele è sempre intrecciata con la sua propria dottrina, diciamo delle principali innovazioni che il filosofo cosentino arrecò in mezzo nella trattazione dei supremi principî naturali.

Bacone di Verulamio disse che Aristotele aveva

Digitized by Google

costruito il mondo con le categorie, e che la materia, di cui egli parla, è piuttosto materia di contese, che sostrato concreto del mondo. Forse il rimprovero non era del tutto giusto, almeno per rispetto ad Aristotele, e neppure per tutt' i suoi seguaci. Dal perchè la materia si diceva di essere in potenza verso le forme, si era dai più creduto che Aristotele ne avesse fatto una mera finzione fantastica, priva di ogni realtà. Simone Porzio aveva combattuto questa torta interpretazione, dicendo che, sebbene la materia sia in potenza verso le cose particolari, non è in potenza verso se stessa, volendo dire, che non si abbia a tenere per una nuda astrazione.[1]

Il presupposto invalso tuttavia continuò, e la materia aristotelica fu fatta segno a derisioni non sempre ragionevoli. Il Telesio le volle restituire quella concretezza che si credeva le avesse tolto Aristotele, e ne fece non più la potenza delle cose singole, ma il soggetto dove s' imprimesse l' azione delle nature attive, cioè del caldo e del freddo. Se non che, spogliandola di ogni attività e facendola affatto inerte, ei ricascò nel difetto rimproverato ad Aristotele, e definì non la materia effettualmente esistente, ma una mera astrazione. Bacone di Verulamio nel libro apposito che scrisse sulla filosofia di Parmenide, di Telesio e di Democrito, notò acutamente questa ed alcune altre contraddizioni nei principî telesiani. Noi, senza accordarci col filosofo inglese sulla identità della filosofia parmenidea con la telesiana, che prima egli mise in voga, e senza cre-

[1] « Quandoquidem si esset materia potentia ad hoc, ut sit materia, materia non esset.... est enim necesse, ut quicquid est in potentia materiam praesupponat. » — Porzio, op. cit., cap. IV.

dere, per le ragioni innanzi esposte, che il Telesio non abbia fatto altro che aggiungere l'ile o la materia ai due principî di Parmenide, facciamo tuttavia nostre le assennate obbiezioni che muove al filosofo cosentino. Se la materia è affatto pigra ed inerte, come va che si parla poi del conservarsi ch'essa fa nel suo essere, e del non sottostare ad accrescimento nè a diminuzione? Forsechè coteste non sono azioni, quando al contrario sono di tutte le virtù le più potenti e tali, che non si possono in guisa alcuna superare? O forse si possono ridurre al caldo ed al freddo? Nè Telesio accenna a questa riduzione, nè si può negare che il perdurare equabile della materia non sia un vero operare. Non tutt'i fenomeni naturali sono dunque riducibili alle nature attive del Telesio.

Ma v'ha di più. All'adagio peripatetico che sostiene l'orrore del vuoto, il Telesio sostituisce il dilettarsi che fanno i corpi del mutuo contatto: principio nè meno gratuito del peripatetico, nè meglio dedotto dall'azione del caldo e del freddo. La materia deve adunque avere altre guise di operare, che non sono riducibili ai due principî. Che se poi il Telesio nell'assegnare a ciascun corpo un calore nativo[1] rasenta, indovinando, la teorica del calorico latente, non è men vero che contraddica apertamente alle sue premesse. Non se ne va per l'aria la pura indifferenza della materia, se uno dei due contrarî ha sopra l'altro sì valevole prerogativa? Anche riguardo alla diversa efficacia del caldo e del freddo, Bacone fece giudiziose osservazioni. Prima, che

[1] « .... certus ei insit calor, qui quampiam ei ad motum aptitudinem indat. » — Telesio, op. cit., lib. I, cap. XIX.

Digitized by Google

la materia dovrebbe essere ugualmente spartita tra essi due, e non è, per avere il caldo più mole di materia a sè soggetta. Poi, perchè le condizioni della loro pugna non sono pari se i colpi dell'uno arrivano all'avversario, e questi si trova impotente di ricambiarli, per rimanere i suoi a mezza via e di qua dalla mèta. E per uscir di metafora, qual nuova tenzone è cotesta tra il sole e la terra, se il sole investe la terra dei suoi raggi, e questa non può proiettare sul sole la sua ombra? E chi non sa che la luce è la faccia esterna del calore, come l'ombra è compagna del freddo? Il Telesio stesso si accorge del maggioreggiare del sole su la terra, dimodochè, se fosse stato a sè consentaneo, avrebbe da siffatta prevalenza arguito, come Eraclito, una epirosi, o combustione universale del mondo. Onde, concludendo, noi troviamo che nè il concetto della materia, com'è esposto dal Telesio, va esente da contraddizione; nè i due contrarî reggono agli attacchi che gli fece Bacone.[1] Il quale usò verso il Telesio quello stesso rimprovero che mosse Aristotele contro Empedocle, il quale, avendo stabilito due principî supremi, l'amicizia e la discordia, nel fatto poi non si valse se non che di questa ultima sola, dimentico affatto dell'altra. E di siffatta sproporzione la causa è forse questa, che avendo presupposto il freddo come principio indipendente, e non già come privazione del calore, nell'applicare la sua falsa ipotesi doveva per necessità intoppare in molti ostacoli. Dell'altro difetto, dell'aver

[1] Vedi il bel libro di Bacone: *De Principiis atque originibus secundum fabulas Cupidinis et coeli, sive Parmenidis et Telesii, et praecipue Democriti Philosophia tractata in fabula.*

voluto cioè ridurre ogni azione naturale al calore ed al freddo, io darei la colpa alla persuasione ch' egli attinse da Aristotele, doversi tutto spiegare per la legge di contrarietà, e di questi contrarî aversi a trovare una coppia sola e suprema, che accogliesse in sè le contrarietà più particolari ed anguste.

Il principio era giusto, ma se la forma e la privazione di Aristotele erano insufficienti per manco di concretezza e di universalità, il caldo ed il freddo potevano bensì essere più concreti, ma non certo più universali. Quantunque fallito il tentativo telesiano di scoprire la prima contrarietà, con la quale si possa spiegare ogni effetto naturale, l' impresa rimane pur sempre degna di lode, e feconda di utili scoperte nell' avvenire. Una scoperta segnatamente fu dal Telesio divinata nella medesimezza del calore e del moto, con tanta asseveranza propugnata. Il moto per lui è prodotto dal calore, ed in ricambio poi lo riproduce. [1] Cotesta reciprocità ha però un limite, ed il primo per natura, per tempo e per dignità è il calore. Il calore non può essere generato dal moto la prima volta, e bisogna che preesista nel corpo, affinchè il moto possa ridestarlo ed avvivarlo. [2]

[1] « Motus non minus a calore fieri, quam calorem ipse facere videtur.... et non magis motum a calore, quam calorem a motu fieri, proindeque eiusdem ordinis, conditionisque calorem, motumque esse, suspicari queat quis. » — Id., op. cit., lib. I, cap. VI.

[2] « Calorem motumque non ex aequo mutuo a se ipsis fieri, sed calorem motui tempore, naturaque et dignitate praeire; quin calorem novum, nullum prorsus a motu fieri usquam sed qui fieri videtur, praeinexistentem esse, ab illo veluti excitum, vivificatumque. » — Id., op. cit., loc. cit.

Cotesta aggiunta è un corollario della dottrina del Telesio, pel quale la contrarietà primitiva doveva essere il caldo ed il freddo. Il calore di sua natura è mobile, e quindi sua propria azione dev' essere il moto. [1] Onde il sole, ch' è sommamente caldo, è pure mobilissimo; ed al contrario la terra è immobile, perchè è fredda. [2]

La reciprocità del moto e del calore, dopo essere stata per lungo tempo sospettata dai fisici, è stata, non è guari, sperimentalmente comprovata dall' Joule. Il quale, nel 1844, facendo agitare dentro l' acqua una ruota mossa da un peso, potè finalmente risolvere con precisione il problema della proporzione, con cui il moto meccanico si trasforma in calore, e trovò che per isviluppare una caloria si richiedevano 428 chilogrammetri; vale a dire, che con quanta forza si alzerebbero all' altezza di un metro 428 chilogrammi d' acqua, con altrettanta si alzerebbe di un grado la temperatura di essa. [3] Dimodochè questa scoperta fa del calore un modo del movimento, ed è forse avviamento a dedurre tutte quante le forze fisiche dal solo moto, soddisfacendo all' esigenza del Telesio, ed anzi di Aristotele, di scoprire la prima contrarietà, dalla quale si sviluppa il sistema dei fenomeni naturali. [4]

[1] « Patet.... calorem sui natura mobilem esse, itaque motum propriam esse ipsius operationem. » — Id., op. cit., lib. I, cap. II.

[2] Id., eod.

[3] Vedi *L'unità delle forze fisiche,* saggio di filosofia naturale, del P. Angelo Secchi, pag. 17 e 18. — Roma, 1864.

[4] L' opera del P. Secchi testè citata è stata scritta con questa intenzione, e nella conclusione, a pag. 504, egli dice:

« Così tutto dipende dalla *materia* e dal *moto*, e siamo ricon-

Col calore aveva il Telesio congiunto la tenuità, la luce e la mobilità; col freddo, le qualità opposte della spessezza, della immobilità e delle tenebre.[1] Siffatta connessione, sperimentata in certi casi particolari, ei volle allargarla di là dagli sperimenti fatti, e fu quindi sforzato a tormentare alcuni fatti per adattarli alla sua ipotesi, presa troppo letteralmente. Come va, per esempio, che l'argento è bianco senza essere fluido? Il Telesio si sforza di conciliare tale radunamento di qualità da lui poste in contrasto, e Bacone lo riprende con ragione di tanto inutile affannarsi per chiarire la causa del divorzio delle sue prime qualità connaturali.[2] In fondo però ci si scorgono altre belle divinazioni intorno all'affinità che ci è tra la luce ed il calore, non che intorno alla rarefazione o attenuamento dei corpi per mezzo del calore medesimo; e le frasi, che la luce sia quasi la faccia del calore, e che la materia assegnata al calore sia massimamente spiegata, sono lampi che lasciano intravvedere qualche recondito lembo della natura fin dai primordî del Risorgimento. Nè senza una certa ammirazione si leggono quelle memorabili parole, che riporta per disteso lo stesso Bacone, con cui, dopo avere espresso una certa diffidenza ed un certo sgomento di potersi mai conoscere nè le forze

dotti alla vera filosofia della natura inaugurata da Galileo, che cioè in natura tutto è moto e materia, o modificazione semplice di questa, per mera trasposizione di parti o qualità di moto. »

[1] « Omnino calidus, tenuis, candidus, mobililisque est Sol, Terra contra frigida, crassa, immobilis, tenebricosaque. » — Telesio, op. cit., lib. I, cap. I.

[2] Bacone, op. cit., pag. 208. — Amsterdam, 1634.

del calore, nè il suo dividersi in gradi, augura poi ad altri, forniti d'ingegno più perspicace e di maggior tranquillità, di poter meglio indagare la natura delle cose, promettendo loro di divenirne non solo più savî, ma anche più potenti.[1] Voto molto onesto, come osserva Bacone, e non comune; perchè per lo più chi non è pervenuto a scoprir qualche cosa, suole spacciarla per impossibile a trovare.[2]

CAPITOLO QUINTO.

Continuazione della Filosofia telesiana e della Critica di Aristotele. La Fisica speciale.

Bacone giudica il Telesio molto appropriatamente là dove dice, ch'ei vale più a distruggere che a costruire (*destruendo quam astruendo melior*).[3] Il qual giudicio, se regge nella critica generale dei sommi principî della filosofia aristotelica, molto più si avvera nella critica delle spiegazioni particolari, dove la correzione il più delle volte non è più plausibile dello sbaglio corretto. Il Telesio professa di acquetarsi alla testimonianza dei sensi, la quale da sola è spesso fallace. Il metodo di coordinare i fatti, di raddrizzare uno col mezzo dell'altro; di sforzare in certa maniera la natura a svelare il suo segreto, istituendo una serie di osservazioni sopra lo stesso fatto, riprodotto sotto svariate condizioni; di saper sceverare

[1] Telesio, *De natura rerum*, lib. I, cap. XVIII.
[2] Bacone, op. cit., pag. 209.
[3] Id., op. cit., pag. 190.

Digitized by Google

la parte accidentale dalla sostanziale, di indurre insomma dai fenomeni mutevoli la legge universale; questo metodo non era ancora nato. Assai giovò la filosofia telesiana allo stabilimento della induzione; ma il suo autore è troppo lontano dall' averla messa in pratica. Il senso non è ancora la sperienza, e molto meno l' induzione, n' è bensì il necessario fondamento e quasi la propedeutica; tanto che noi possiamo affermare, che, senza il Telesio, Bacone e Galileo, mancherebbero del loro vero precursore, e dalla cieca fede nell' autorità all' infinito desiderio di esame, ed alla severa dimostrazione, ci sarebbe stato un salto, contro alla norma consueta che si verifica nel processo storico.

Per esser però giusti bisogna confessare che l' appellarsene ai fatti, caduto in disuso nel Medio Evo, non fu sconosciuto all' antichità, e molto meno ad Aristotele. Il quale anzi andò più avanti, e, col riprodurre artificiosamente dei fatti naturali, si può dire che abbia conosciuto ciò che noi diciamo propriamente lo sperimentare.

Barthèlemy Saint-Hilaire nella prefazione alla *Meteorologia di Aristotele* allega due esempî di sperienze fatte dallo Stagirita su l' acqua del mare, e ricavate dal secondo libro *Dei meteorologici.*[1] A proposito del metodo induttivo, noi mostreremo quanto Aristotele abbia prescritto, e quanto egli medesimo abbia fatto, applicandone i canoni, contro all' opinione volgare, che attribuisce ai moderni soli tuttaquanta la gloria della

[1] *Météorologie d'Aristote,* traduite par B. Saint-Hilaire, pag. 57 e 58. — Paris, 1863.

sua scoperta. Nel Medio Evo intanto era prevalsa del sistema aristotelico la parte men buona, e per quali cause noi l'abbiamo dichiarato; il merito adunque del Telesio, per questo capo, fu di avere rimesso in onore il vero Aristotele, pigliandosela con quelli che lo avevano falsato e sfigurato. Se non che il metodo non è altro che la via: imbroccatala bisogna entrarvi, e camminare; e nel percorrerla non deviare nè a manca nè a dritta, finchè non se ne sia venuti a capo. Ora non a tutti è concesso tutto: chi la sbaglia a principio, e chi se ne svia nel meglio del corso: pochi ne attingono la mèta. Il metodo induttivo, intravveduto con sufficiente precisione nel *secondo degli Analitici*, fu messo nel dimenticatoio: le forme separate e le astrazioni presero piede, e solo quando queste divenute troppo aeree e pensili, come direbbe Bacone, sfumarono e cessero il luogo alla salda realtà, solo allora si ritornò al metodo acconcio per investigare la natura delle cose.

Il Telesio in tale investigazione precorse tutt'i moderni, ed i suoi tentativi, quantunque falliti, rimangono nella storia del pensiero umano, ed attestano la forza e l'ardimento del suo ingegno. Ei tiene aperti in mano i libri di Aristotele, e gira intanto gli occhi per l'immensa natura, intento a raffrontare la copia con l'esemplare, e dove gli pare di scoprire uno sbaglio, si affretta a notarlo ed a correggerlo. I libri, dove Aristotele ha discorso dei fenomeni naturali, sono principalmente i *Meteorologici* e quelli *Sulle parti degli animali:* nei primi, di quei fenomeni che si verificano nei corpi inorganici; nei secondi, degli altri che han

luogo negli animali. A cotesti libri potissimamente si riferisce il Telesio in questa seconda parte della sua critica, come nella prima si riferiva ai *Libri fisici* e *Sul cielo*. Diamo ora un' occhiata alle più rilevanti differenze tra Aristotele e Telesio, nella spiegazione dei fenomeni naturali.

Ci sono due principî attivi, il caldo ed il freddo: c' è dunque una parte della materia investita e dominata dall' uno, ed un' altra parte lasciata in balìa dell' altro; quindi due sono, e devono essere i corpi elementari primitivi, la terra ed il sole: la prima occupata dal freddo, il secondo dal caldo. Gli altri corpi sono medî tra cotesti due estremi, e nascono dal prevalere or dell' uno or dell' altro principio. Il freddo fa rappigliar la materia e l' addensa, e quasi la raggomitola; ed al contrario il caldo la espande, e l' assottiglia, e l' amplifica: l' effetto del primo è la siccità, del secondo è l' umidità. Dal che si scorge perchè il fuoco, detto secco da Aristotele, fosse stato qualificato per umido dal Telesio: era piuttosto questione di nome cotesta, essendochè, quanto alla sostanza della cosa, di poco differivano.[1] Ma in un altro punto dilungavasi l' uno dall' altro per grande intervallo. Che cosa diventava l' acqua e l' aria pel Telesio? Certo non potevano essere ammesse per corpi primitivi; dunque bisognava dedurli. Il Telesio qui abbandona la sua riserva, e trascende la portata dei sensi. L' acqua non è originaria, ma è effetto dell' azione solare sulla terra; tanto che oltre a congelarsi, ed a perdere la sua fluidità pel sopravvenire del freddo, quando questo s' ingagliardisse

[1] Telesio, op. cit., lib. III, cap. XXVII e XXVIII.

dipiù, e più diuturnamente la signoreggiasse, l'acqua tornerebbe alla fine in pietra.[1] Ipotesi avventata, contro alla quale si potrebbe ritorcere la censura ch'ei fa ad Aristotele parecchie volte, di non appoggiarsi cioè nè al senso, nè alla ragione, ma solo ai suoi principî. Altro indizio del calore delle acque ei desume dalla lor bianchezza, per quell'altro presupposto che il candore non potesse discompagnarsi dal caldo. Nè più consistenza ha l'altra ragione, che l'acqua si assomiglia al fuoco, perchè gode di movimento, come fa quello, e che stagnante si corrompe; fatto osservato, e non saputo spiegare dai Peripatetici. Con simiglianti ragioni aeree e stiracchiate ei combatte l'asserzione aristotelica, che poneva le acque derivare dal freddo e dall'umido. Altre contraddizioni vuol discoprire nella natura del mare, come fu da Aristotele considerata. Imperocchè se il mare è l'elemento delle acque (e dev'essere), come va che non ha le qualità che questo elemento dovrebbe avere? Perchè anzi ha le qualità contrarie, ed è salso, crasso, caldo? Si aggiunga che, per la proporzione stabilita fra le materie elementari, l'acqua dovrebbe essere decupla della terra, come l'aria avrebbe ad essere decupla dell'acqua, e dell'aria decuplo il fuoco; ed intanto il mare, computate anche con esso le acque fluenti, non arriva a siffatta proporzione. Aristotele adunque non solo contrasta alla natura delle cose, ma contraddice ai suoi medesimi pronunziati.

I Peripatetici avevan fabbricato questa propor-

[1] « Et si robustius, diuturniusque adsit frigus, terra dubio procul (aqua) fiet tandem. » — Telesio, op. cit., lib. III, cap. XXV.

zione sopra alcune premesse imaginarie. Tra un elemento ed un altro ci deve correre la stessa ragione che tra le loro singole parti. Onde come sta una porzione di terra alla quantità di acqua, in cui può convertirsi, così deve stare tutta la terra a tutta l'acqua. Il simile deve avverarsi per l'aria e pel fuoco; e siffatta proporzione più per una reminiscenza pitagorica, che per un calcolo dedotto da dati sperimentali, fu stabilito esser decupla.[1] La misura effettiva, anche per le scarse notizie geografiche, non corrispondeva a questa proporzione decupla; ma intanto la costruzione *a priori* doveva prevalere sulla realtà dei fatti. Il Telesio, traendo partito da questa incongruenza, ne muove rimprovero ad Aristotele, su' cui principî dell' attorniamento progressivo degli elementi si era fondata questa nuova deduzione. L' altro ostacolo era la salsedine del mare, che contraddiceva alle qualità attribuite all' elemento acqueo, e che pur tuttavia dovea rappresentare con la sua mole questo elemento. Dicendo che l' acqua non provenisse dal freddo e dall' umido, ma dal calore che dilatando la terra la facea fluida, il Telesio credeva di coglier meglio nel segno; nè si accorgeva di sostituire ad una ipotesi un' altra, e di scostarsi dai fatti attestati dal senso.

Le recenti scoperte sul mare, occasionate dalle navigazioni di Colombo e di Magellano, avevano ampliato di molto le scarse cognizioni che ne aveva Aristotele, a cui non era noto veramente se non il Mediterraneo. Il Telesio vi scrisse sopra un *Commentario* apposito, che però stampò prima incompiuto, ed i

[1] Telesio, op. cit., lib. III, cap. XVIII.

cui tre ultimi capitoli furono pubblicati dal Persio, il quale, in tal congiuntura, fa piena testimonianza del quanto il nostro filosofo fosse di difficile contentatura, ed oltremodo indugiatore nel dar fuori le cose sue.[1]

Un racconto volgare, e quasi leggendario, portava che Aristotele si fosse annegato nell'Euripo per non averne saputo spiegare il continuo flusso. Questo fenomeno aveva difatti attirata l'attenzione dello Stagirita, il quale nel secondo *Dei libri meteorologici* ne aveva addotto a causa il libramento delle acque, e l'altezza maggiore delle terre boreali, per la quale avviene che le acque dei luoghi più alti corressero a traboccarsi nei più bassi. La Palude Meotide, o il mare di Azof, scorre nel Ponto, ossia nel mar Nero, e questo nell'Egeo, che corrisponde all'odierno Arcipelago. La ragione di questo versamento è che il mare sembra di più in più profondo; perchè negli altri mari questo fenomeno è meno sensibile, ed in pieno mare non si discerne punto.[2] Il Telesio osservava che nè il libramento delle acque si verifica se non per impulso esterno, e, verificatosi una volta, cessa per il ristabilimento dell'equilibrio; nè, la terra essendo di figura sferica, le terre nordiche sono più alte delle meridionali.[3] Sicchè, consentaneamente ai suoi principî, ei ricorre all'azione del sole che vi genera vapori, i quali,

[1] « Erat enim tum in alienis, tum maxime in propriis sententiis iudicandis sane quam difficilis, atque morosus. Itaque nihil edere solebat, quod non longa adhibita discussione lente prius, ac fastidiose probasset. » — Persio in fine del *Commentario* del Telesio *De mari*.

[2] Aristotele, *Dei libri meteorologici*, lib. II, cap. I.

[3] Telesio, *De mari*, cap. VI.

volendo farsi via ad emergere dalle acque, le fanno gonfiare e quasi ribollire.[1] E che il calore non solo muova ed increspi le onde, ma le sospinga ancora, si pare dal mettere una paglia a fior d'acqua, e dal far sì che la luce le si rifletta a tergo, ed essa sarà spinta avanti; e cangiata poi la riflessione della luce in senso contrario, il suo movimento piglierà pure una direzione inversa.[2] Questo sperimento della paglia pareva a lui sì decisivo, che ci ritorna un'altra volta nell'ultimo capitolo del *Commentario* citato. Alcuni suoi contemporanei, ch'egli non nomina, avevano accennato ad un'altra causa del gonfiamento del mare, vale a dire, ad un'attrazione magnetica esercitata dalla luna; ma egli non se ne contenta, parendogli impossibile questa virtù incorporea che si tramandi dalla luna.[3] Egli tenne fermo per l'azione calorifica del sole, anche perchè il gonfiamento era, a parer suo, maggiore dove il mare era men profondo, e dove quindi più di vapori valeva a suscitarvi la luce del sole, come nell'oceano gallico, e nel mar veneto; minore nel siculo, nel sardo e nel tirreno, per la ragione contraria.

La spiegazione telesiana con qualche leggiera modificazione ritenne Pandolfo Sfrondato, il quale ammise come causa del ribollimento e del flusso marino questa, che cioè il sole irradiando il globo terraqueo, nella parte che percuote coi suoi raggi diminuisce la quantità delle acque, la quale perciò rimane maggiore nella parte opposta; e che quindi per equilibrarsi biso-

[1] Telesio, *De mari*, cap. X.
[2] Id., eod., cap. XII.
[3] Id., eod., cap. XII.

gna che di qui le acque accorrano dove ce n'è di meno. Ora poichè questo irraggiamento del sole va da oriente ad occidente, per questo avviene che il mare imiti il corso solare, correndo da oriente ad occidente e passando per le foci magellaniche. Che se le onde non trovano proporzionato guado al loro scorrimento, respinte indietro si rigonfiano, e spumeggiano, e ribollono.[1] Nella quale spiegazione, come si scorge, è pure il sole la causa del flusso marino, non in quanto suscita vapori e produce un interno movimento, come nel Telesio; ma in quanto scema la quantità delle acque e produce un disquilibrio. Dallo Sfrondato sappiamo che l'azione magnetica, a cui accenna il Telesio, e per la quale le onde si solleverebbero attratte dalla luna, come il ferro corre alla calamita che lo tira, era sostenuta dallo Scaligero.[2]

Oggidì la scienza ha determinato l'influenza del sole e della luna sul flusso marino, ed ha fatto vedere per quali ragioni v'influiscano; ma sapere la storia delle diverse spiegazioni non è senza diletto; come non è senza meraviglia il vedere che da tempi remoti si era ricorso, quasi istintivamente, a quelle cause che poi la scienza progredita ha verificate, sebbene per azione ben varia da quelle prima sospettate.

Non men vivo è l'attacco che il Telesio muove ad Aristotele a proposito del sole. Nè il calore, nè la luce erano per Aristotele effetti immediati del sole, ma e l'uno e l'altra provenivano direttamente dall'aria per

[1] *Causa aestus maris*, Pandulpho Sfrondato auctore, pag. 28. — Ferrara, 1590.

[2] Id., eod.

l'attrito solare e delle stelle.[1] Il Telesio osserva che l'attrito, perchè generi calore, dee farsi sopra cose dure e resistenti, e che quindi l'aria non sarebbe il caso;[2] e che inoltre il moto locale si fa per contatto, ed il sole si pone dagli Aristotelici sì discosto dall'aere sublunare, che ogni attrito ed ogni compressione riesce da parte sua impossibile.[3] L'Afrodisio, sforzato a dover chiarire cotesto influsso a distanza, del sole su l'aria, usa la simiglianza della torpedine; curioso riscontro con la recente teorica, che il sole operi come una calamita.

Il Telesio difende una causa buona con ragioni fiacche. Che il sole sia caldo, oggidì non si rivoca più in dubbio; ma dove il Telesio impugna il riscaldamento delle materie fluide per attrito, ed il moto locale causato a distanza, non ha certo ragione. Aristotele d'altra parte voleva escludere dal cielo ogni alterazione, ed il fuoco gli pareva un elemento distruttivo. È sempre un fatto esclusivo e parziale, elevato a tesi generale, che impedisce la dirittura del ragionamento.

Il Telesio, per esempio, dice: la terra è fredda, dunque è immobile; il sole si muove, dunque è caldo; e sbaglia a metà. Aristotele similmente dice: il fuoco consuma, il sole non deve alterarsi, dunque non può essere caldo; e sbaglia del pari. Talvolta ancora la precipitazione nel dedurre si rinviene nel filosofo cosentino non minore di quella dello Stagirita, ch'egli vuol ripren-

[1] « Qui enim calor, et quae a sole emanat lux, nequaquam a sole emanat. Sed et calor, inquit, et lux in aere fit a stellarum latione contrito. » — Telesio, op. cit., lib. IV, cap. VI.

[2] Id., eod., cap. VII.

[3] Id., eod., cap. VII.

dere. La luce, per esempio, è compagna del calore, n'è l'apportatrice, n'è la faccia; dunque luce e calore sono la stessa cosa.[1] Non dico che questa inferenza non possa esser vera, massimamente dopo la dimostrazione dell'irraggiamento del calore fatta dal Melloni; ma nella divinazione telesiana c'è della avventataggine sistematica.

E senza uscire della incominciata polemica sul sole, eccone un altro esempio. Aristotele aveva detto provenire la generazione e la corruzione dal moto obliquo del sole, il quale dove più si accosta, quivi fa più abbondare la generazione, e rende la vita più gagliarda e più rigogliosa; ed al contrario di dove si parte, questa si illanguidisce e si scema: il Telesio allega sì alcuni fatti che provano contro a tali asserzioni di Aristotele, ma il nerbo della sua argomentazione sta in ciò. Di effetti contrarî debbono essere contrarie le cause; ora il sole, benchè più discosto ed obliquo, non è contrario al sole vicino e diretto; dunque la causa del corrompimento dovrebbe essere altra ad esso contraria: tale è la terra, ch'è di sua natura fredda.[2]

La terra è per Telesio il vero opposto del sole, e nel tramezzo accade la formazione degli altri corpi creduti elementari, nonchè la generazione delle piante e

[1] « Quamobrem non est, quod dubitetur, luce agere solem; et lucem non calidam modo, sed ipsum esse calorem. » — Id., op. cit., lib. IV, cap. XIV.

[2] Et contrariorum contrarias esse oportet causas: duplex agens principium, quale necessario ponendum est, non obliquae solis lationi, sed soli alterum, alterum vero terrae assignandum Aristoteli visum foret. » — Id., op. cit., lib. IV, cap. III.

degli animali. Alla terra egli attribuisce quindi l'operazione contraria al moto, la immobilità. Aristotele fa pure la terra immobile, e benchè si mostri persuaso della piccolezza della terra in paragone della vastità del cielo, purnondimeno torna spesso su questa immobilità. Il Telesio non lo riprende di questo errore, al quale egli stesso partecipa, essendo ancora lontana dallo essere adottata la tesi copernicana, ma lo redarguisce di contraddizione. Perchè dire che ci sono due movimenti, uno attorno il centro, e l'altro che parte dal mezzo, ovvero che va verso di esso? Da questa distinzione parrebbe da inferire che ci fosse un movimento proprio della terra, e intanto questa dev'essere immobile. Nè questa incertezza si restringe alla dottrina del moto, ma, dicendo Aristotele, essere la natura principio del movimento, mostra quasi che ogni cosa naturale debba muoversi. Talvolta sembra accennare a questa modificazione, ed a dichiarare la natura principio sì del moto, come della quiete; ma poi se ne dimentica, e ricasca nella prima definizione, e giunge perfino ad assegnare alla terra un movimento a lei naturale.[1] Imperocchè se la terra fosse immobile, nessuna forza al mondo basterebbe a smoverla di un dito: ora è certo che di qual-

[1] « .... et qui Terram in medio immobilem positam, ponendamque fuisse decernat; et qui Terram perpetuo immobilem intuitus cum sit, naturam ipse postea priorum, ut videtur, decretorum, et sensus etiam ipsius oblitus, motus solius principium esse ponat. Quapropter natura quae constant omnia, mobilia iuxta propriam naturam esse, immobilitatemque nullius propriam esse docet; atque naturalibus omnino corporibus omnibus, et Terrae etiam ipsi proprium, naturalemque motum assignat. » — Op. cit., lib. II, cap. V.

che moto è capace, dunque non può dirsi immobile. Onde Aristotele, allegando questa ragione, che prova la natural tendenza della terra verso il mezzo, distrugge l'altra, con la quale aveva stabilito la terra immobile e impiantata nel mezzo. Per lui ci sono, osserva il Telesio, due nature nella terra, perchè doppia è l'operazione che le si attribuisce:[1] osservazione molto acuta, tanto più contro Aristotele che aveva detto, tale dover essere la terra, qual'è una sua piccola gleba.

La caduta dei gravi, ch'è un fatto incontestabile e quotidiano, aveva dovuto colpire Aristotele, senza dire dell'importanza che ha il moto in tutto il suo sistema filosofico. Ora la caduta è un movimento, e quindi contrasta con la immobilità della terra, perchè ciò che per natura è assolutamente immobile non si potrebbe per nessuna forza spostare. Al Telesio la caduta parve non operazione, ma impotenza; perchè accortosi di non poterla ridurre all'azione del caldo e del freddo, che soli sono attivi, dovè per necessità dire che non è punto azione: nel che fu certo più logico di Aristotele, sebbene più si dilungasse dalla verità delle cose.[2]

[1] « Itaque, quod dictum est, terram natura in medio immobilem permanere, et alibi positam natura ad medium deferri statuens Aristoteles, duplicem terrae naturae, et alteri contrariam alteram attribuit facultatem; entium enim facultates, operationesque a propriis singulis insunt, aedunturque naturis. » — Op. cit., lib. II, cap. VIII.

[2] « Quamobrem, vel si deiapsus operatio quaepiam videri queat, non terrae is, aquaeve naturae, sed earum corpulentiae tribuendus foret: at non operationem, sed operandi impotentiam illum esse existimandum prorsus est. Cum enim nec calori, nec frigori assignari possit, itaque necessario materiae assignandus est, haudquaquam, si huius illie operatio esse, longe maxima ipsius portio,

La esagerazione di una tesi assurda ha il vantaggio di scoprire più presto e più visibilmente la magagna che vi si nasconde. Aristotele, chiamando la caduta un movimento naturale della terra, contraddice alla tesi della immobilità da lui accettata, ma non rifiuta i fatti: il Telesio per sostenere la immobilità, non potendo disdire la caduta dei gravi che si presenta sotto i sensi, nega ch'essa sia una vera azione. Egli sente già la forza della difficoltà, che, ammessa una volta questa azione in un dato corpo, sarà poi necessario concederla alla terra tuttaquanta: la tesi copernicana è implicata germinalmente in questa negazione. Aristotele, a comprovare che la discesa dei gravi fosse naturale, aveva osservato che in essa il moto sempre più si accelera; dovecchè nelle cose mosse da forza esterna il moto procedendo s'illanguidisce.[1] A questa forte difficoltà il Telesio risponde con più sottigliezza che verità, dicendo che non l'acceleramento, ma la equabile conservazione del moto è indizio ch'esso sia naturale. Anzi, fantasticando, va oltre, e di siffatto accelerarsi del grave quanto più si accosta al centro dà ragione con una similitudine, la quale non è molto a proposito. Come gli uomini si sforzano di spacciarsi dalle operazioni moleste che pur debbono compiere, così è a conghietturare che facciano i

quin universa eius moles, vel perpetuo, et numquam cessante circumvolveretur motu, vel perpetuo immobilis in sublimi contineretur; nihil scilicet iuxta proprium unquam, at iuxta alienum operetur ingenium. » — Op. cit., lib. II, cap. VII.

[1] « Tum perperam prorsus inde terram deorsum ferri astruit, quod secus, ac eorum, quae vi moventur, quorum omnium motus assidue languescit, terrae descensus assidue concitatur. » — Op. cit., lib. II, cap. IX.

corpi lontani dalla terra, i quali inoltre alla sua vicinanza ripiglian le forze che lontane avevan perdute.[1] Per render però giustizia alla serietà dell'ingegno del filosofo cosentino aggiungiamo, che forse ei neppure si appagava di questi speciosi paragoni; ma poichè i Peripatetici a' dì suoi allegavano, a causa dell'acceleramento del moto nella discesa, il diminuirsi degl'intoppi frapposti dall'aria, egli oppone a spiegazioni insufficienti le sue che gli parevano, se non più stringenti, almeno più verisimili. Voi mi asserite che non vale il dire che il corpo si affretti, perchè dalla vicinanza della terra prende nuova forza, essendo maggiore la celerità nella caduta da un luogo alto che da un luogo basso; ed io vi replico che neppure regge la spiegazione vostra, perchè l'aria da fendere è sempre la stessa, ed in tanto con più impeto la fende cadendo dall'alto che dal basso.[2] Nelle spiegazioni accennate il Telesio si vede esitante, e mal soddisfatto egli stesso: dove insiste è che la caduta dei gravi non sia azione propria della materia, perchè se fosse tale, non si potrebbe spiegare, perchè solo in una piccola parte si manifestasse, cioè nei corpi che vengono dall'in su all'in giù; in mentre poi la più gran parte della materia o gira circolarmente, o giace immobile. Aristotele ha avuto il torto di considerare la natura della terra non nel suo luogo naturale, ma in qualche particella spostata, come aveva guardato il

[1] « Quae procul a terra elato vires demptae fuerant, proximiori terrae facto restituuntur. » — Op. cit., lib. II, cap. X.

« Quae molestae sunt operationes et obeundae sunt (quod homines faciunt) entia itidem reliqua accelerare eas coniiciendum est. » — Op. cit., lib. II, cap. XII.

[2] Op. cit., lib. II, cap. X.

fuoco non nel suo proprio luogo, e nella università della sua natura, ma in piccole faville segregate dal cielo.[1]

Così nel determinare le proprietà del sole rasentò più da presso la verità il Telesio che Aristotele; ma per quel che concerne la immobilità della terra, sebbene entrambi la propugnassero del pari, fu manco reciso Aristotele, perchè egli si fondava su la diversa disposizione dei corpi elementari, tra i quali la terra teneva l'infimo luogo, e questa disposizione era un risultato della varia direzione del moto; in mentre che il Telesio scorse nella terra l'opposto di ogni movimento, per essere il moto azione propria del solo calore, e la terra per lui era sottoposta al freddo.[2]

Oltre ai sopradescritti corpi, oltre alla terra, cioè al sole ed al mare, un'altra serie di fenomeni che avvengono per lo più nell'aria, o per suo mezzo, fu spiegata da Aristotele, e la sua spiegazione venne poi impugnata e modificata dal Telesio. Questi scrisse un opuscolo, o commentario, col titolo *De iis quae in aere fiunt*, ed un altro *De iride*, ed un altro *De cometis et lacteo circulo*, ed un quarto finalmente *De coloribus*, dove specialmente si occupò di quei fenomeni che accadono nel mezzo del sole e della terra, e che Aristotele aveva trattati nei primi tre *Libri meteorologici*. Tocchiamo di volo delle spiegazioni di entrambi più per far vedere la storia degli sforzi, con cui l'uomo ha cercato di scoprire i secreti della natura, che per essere

[1] Telesio, op. cit., lib. II, cap. XV.

[2] « Est motus propria caloris operatio, quae non alia a natura, sed uno a calore editur. » — Op. cit., lib. II, cap. XVIII.

di molto giovamento alla scienza della meteorologia, come oggidì è progredita.

Innanzi tratto è da sapere che per Aristotele ci sono due esalazioni diverse nell'aria; una che si svapora dall'acqua, ed un'altra che si segrega dalla terra. Questa doppia composizione dell'aria gli serve a render ragione di parecchî fenomeni. Così, per esempio, queste esalazioni accese nelle più lontane alture del cielo brillano ai nostri occhi, e poi dispaiono: sono insomma comete. Il Telesio, dopo aver rifiutato la spiegazione aristotelica, non ne dà tuttavia una migliore, e dice che la cometa è la luce del sole che riluce dai vapori in se stessi raccolti.[1] Il ritorno delle comete e la legge del loro periodico movimento mostrano la fallacia dell'una e dell'altra spiegazione.

Sotto le meteore classificò Aristotele la via lattea, dicendola la capigliatura di tanti astri accumulati in una parte di cielo; ed il Telesio, non discostandosi molto da lui, ne fece una porzione di cielo, disposta a modo della luna, che rimanda a noi la luce solare; se non che per essere alquanto più spessa della luna è visibile e lucida per se stessa.[2]

Con Aristotele cammina di conserva il Telesio nello assegnare le cause dei tuoni, delle folgori e dei tremuoti. Aristotele aveva attribuito l'origine dei venti alle esalazioni ed all'azione del calore, rasentando la vera causa, che consiste in un disquilibrio di temperatura. Per non essergli stata nota la elettricità, ei rimenò a questa medesima sorgente i tuoni ed i tre-

[1] *De cometis et lacteo circulo*, cap. II.
[2] Op. cit., cap. IV.

muoti. Il vento alla superficie della terra, il tremuoto nelle sue viscere, ed il tuono nelle nubi sono per lui una sola e medesima cosa.[1] Il Telesio ignorando del pari questo altro agente naturale, e indotto dal suo sistema a riferir tutto al calore, disse che i tuoni nascono dall'urto delle nubi, e le folgori da alcune loro tenuissime particelle accese dal loro mutuo conflitto.[2] Similmente al calore attribuì quelle scosse violente che noi diciamo tremuoti, e che, a suo avviso, succedono quando i vapori generati nell'interno della terra, occupate le sue cavità, fanno impeto per aprirsi una via, come la polvere da sparo quando s'infiamma. Quindi nelle regioni più calde v'ha più frequenza di terremoti.[3] Il Telesio aggiunse non doversi dare altri schiarimenti intorno a questi fenomeni dei tuoni e delle folgori, e perchè si veggono manifestamente farsi così, e perchè non c'è proprio altra causa di quella repentina accensione: tanto era egli lontano dal sospettare la elettricità.[4]

Ancora alcuni altri cenni intorno ai colori ed al fenomeno dell'iride, e poi conchiuderemo questo capitolo, che si aggira intorno ad un semplice saggio di spiegar la natura con cause proprie e mostrate dal senso.

Dell'iride Aristotele aveva additato la causa nella rifrazione della luce del sole fatta dalle goccie di acqua, che sono nelle nubi, e che fanno l'ufficio di specchi,

[1] Aristotele, *Dei libri meteorologici*, lib. II, cap. IX e XXI.
[2] Telesio, *De iis quae in aere fiunt*, cap. X.
[3] Id., op. cit., cap. XI.
[4] Id., op. cit., cap. X.

rinfrangendone la luce senza riprodurre però la forma dell'astro. Il Telesio spiegò questo fenomeno diversamente, cioè non dal rimbalzare dei raggi o dall'acqua, o dal cristallo faccettato (*serratile vitrum*), ma dal passare ch'essi fanno attraverso dell'una o dell'altro.[1] Nella quale spiegazione entrava in gran parte un principio fondamentale del suo sistema, che faceva nascere i colori dal permischiamento della luce e dell'ombra, per tenersi stretto alla sentenza, che i corpi medî dovevan venire dal caldo e dal freddo, e quindi ancora dalle qualità opposte che accompagnavano l'uno e l'altro, come la luce e la nigredine. Questa ipotesi, rinnovata nel nostro secolo dal Göthe, immaginava che la luce, permeando attraverso al cristallo o all'acqua, pigliasse alquanto della loro negrezza, e da siffatta mistura risaltassero i colori.[2]

Aristotele avea poi nell'arcobaleno distinto tre colori primitivi, il violetto, il verde ed il rosso; gli altri aveva opinato nascessero dai contrasti dei colori vicini. Per Telesio i colori tutti son derivati, e si fanno dal bianco e dal nero: ed è curioso il vedere nel suo *Commentario sui colori* alcune osservazioni, che poi furono ripetute dal Göthe con quel famoso bicchiere,

[1] « Ex aqua igitur soli exposita, quae fit iris, est ubi non a reflexa fiat luce et aquam inter solemque media, sed postquam, ab aqua pertranseunte luce, et quae iridem per serratile spectatur vitrum, nequaquam et ipsa a resiliente, sed a vitrum permeante fit luce, et aquam nimirum, et vitrum permeans lux, ab ipsorum nigredine patitur afficiturque, et varie passa, intinctaque, variis distincta apparet coloribus. » — *De iride*, cap. VIII.

[2] « Colores album inter nigrumque medii sunt. » — *De coloribus*, cap. I.

Digitized by Google

che il gran poeta tedesco mandò in dono all' Hegel. Le fiamme bianche, dice il Telesio, guardate attraverso di un fumo più tenue, paiono rosse; ed attraverso di un fumo manco tenue, gialle.[1] Ora questa osservazione, insieme con altre sul vario colorarsi delle nubi all' oriente, o all' occidente sole, si trova appuntino rifatta, benchè con più diligenza, dal Göthe.

Della triplicità dei colori primitivi adottata da Aristotele, il Telesio poi non solo impugna, ma deride la ragione ricavata dalla intuizione pitagorica, che tutto riduce al numero ternario.[2] Egli nota con ragione che Aristotele stesso dispregiò l' uso che ne facevano i Pitagorici; che non se ne servì altrove, che nello stabilire le tre dimensioni dei corpi; e che finalmente se questa spiegazione reggesse, ciaschedun' altra si dovrebbe desumere dal numero ternario, in mentre i primi corpi sono noverati da Aristotele a quattro, trascurata ogni necessità numerica. Nel Galilei si trova quasi con le stesse parole derisa la persuasione di Simplicio sulla perfezione del numero tre, non sapendo l' altro interlocutore, il Salviati, capacitarsi come per le gambe il numero tre sia più perfetto del quattro e del due.[3] Già col Telesio cominciava a vacillare quella costruzione arbitraria della natura per via dei numeri, e delle loro sognate virtù, iniziata nei tempi antichi dai Pitagorici, e dai Neopitagorici poi rinfrescata; finchè

[1] « Albae flammae per tenuiorem conspectae fumum, puniceae: per minus tenuem flavae spectantur. » — Telesio, *De coloribus*, cap. VII.

[2] Id., *De iride*, cap. IX.

[3] Galilei, *Dialogo dei massimi sistemi*, pag. 15.

il Galilei non le desse l'ultimo crollo, esortando gli studiosi della natura di lasciar queste vaghezze ai retori, e di provare il suo intento con dimostrazione necessaria.

Salvo poche differenze, dunque, frutto di osservazioni più diligenti, il Telesio si riscontra con Aristotele in questa parte speciale dei fenomeni fisici. Il metodo è certamente lo stesso, ed i difetti si bilanciano nel filosofo greco e nel cosentino. Ad entrambi i fatti più frequenti che si succedono nella nostra atmosfera, porsero occasione a rintracciarne le cause, e per alcuni di essi rasentarono la vera spiegazione, come, per esempio, per quelli che sono prodotti dal calore e dalla luce. Il Telesio aveva composto un *Commentario sulle pioggie*, che pare smarrito, e di cui si trova menzione nel capo decimo del *Commentario sul mare;* noi però non possiamo dubitare ch'ei non ne abbia riportato la causa al raffreddamento dei vapori. Nella spiegazione dell'iride Aristotele ed il Telesio s'accordano di attribuirne l'origine alla luce, benchè in guisa alquanto diversa, ed entrambi si son valsi dell'aiuto di figure geometriche nel tentarne la dimostrazione. Comune ad entrambi è altresì l'erronea spiegazione dei tuoni e dei tremuoti, per aver sì l'uno come l'altro ignorato l'elettricità. Insomma per questo verso il Telesio ha piuttosto ridestato il metodo di osservazione propugnato da Aristotele, e poi messo in dimenticanza, che inventato una nuova dottrina. Nella filosofia genuina di Aristotele ci erano disposati due elementi, dei quali uno era frutto di una speculazione, che si era alla fine discostata dalla realtà di lungo tratto, in mentre l'altro

si fondava su la intuizione e la osservazione dei fatti naturali: il Telesio rifiutò il primo e ritenne il secondo. Chi voglia averne, oltre agli esempî finora allegati, un documento più sicuro, ponga mente alla insistenza, con cui il filosofo cosentino combatte le ragioni colle quali gli Aristotelici arabeggianti, esagerando la teorica del motore immobile, avevano fatto degli astri altrettanti animali mossi e regolati da intelligenze in essi abitanti. I corpi animati erano paruti a cotesti seguaci delle esagerazioni aristoteliche assai più nobili degli inanimati, e quindi avevan dedotto che il moto continuo, onde i pianeti ruotano, arguisse un qualche appetito, ed una mente che desideri, ed una mèta qualunque del loro movimento. Su questo fragile puntello avevano edificato la prova di Dio, a cui gli astri girerebbero con eterno ed inestinguibile desiderio. Se fosse così, obbietta il Telesio, la parte mossa stancherebbe la motrice, ed il moto si allenterebbe, e quandochessia cesserebbe affatto. Ma nei cieli non appare segno di alterazione; dunque essi sono semplici e non hanno cotesta immaginaria duplicità di natura. Che sia fornito di desiderio l'animale, sta bene: posto tra contrarî esso ha mestieri di scostarsi da ciò che gli può nuocere, e di tendere là dove la sua perfezione si rinfranca; ma che ne abbiano ad essere dotati i cieli; non va, essendo esenti da ogni opposizione e da ogni contrasto. Affaticarsi poi per raggiungere una mèta inattingibile, sarebbe opera vana ed affatto improvvida, senza dire ch'è faticosa e molesta. Lo vuole Dio per diffondere la sua bontà: ma egli non avrebbe dovuto fare un mondo siffatto, dove gli esseri, a produrre le

proprie azioni, abbian mestieri del suo continuo soccorso. Il moto adunque non ha bisogno di altra causa estrinseca, molto meno poi di una causa che abbia ragione di fine.[1]

Ed ecco in che modo il Telesio, il quale nella osservazione dei fatti naturali e nella ricerca delle loro cause va quasi d'accordo con Aristotele, o se ne discosta solo per qualche modificazione secondaria, se ne dilunga poi affatto quando s'imbatte nelle cause finali, e specialmente nella finalità estranaturale, dalla quale Aristotele vuol ricavare la ragione suprema del moto.

CAPITOLO SESTO.

Continuazione della Filosofia telesiana e della Critica di Aristotele. La Fisiologia.

Tra la fisica e la fisiologia tramezza oggidì una scienza che ha contorni e rilievo proprio, e che chiarisce le cause di quelle trasformazioni naturali, senza di cui la natura inorganica non avrebbe nessuna relazione con la vita. I nostri filosofi del Risorgimento, tra i quali il Telesio, n'ebbero un certo sentore, ma non ne scorsero tutta la vera importanza. Il Telesio, che scrisse tanti commentarî speciali sopra varî feno-

[1] « Non igitur alia inquirenda est motus causa, quae praesertim finis habeat rationem. » — Telesio, *De natura rerum*, lib. IV, cap. XXIV.

meni fisici, saltò a piè pari la spiegazione dei fenomeni chimici. Al primo capo del quinto libro della sua opera grande *Sulla natura delle cose* promette sì altri *Commentarî* sui metalli, su le pietre, e sopra altri argomenti; ma, sopraggiunto dalla morte, o sgomentato delle scarse osservazioni raccolte fino allora, ei non attenne la sua promessa. Forse se l'avesse mantenuta, noi non avremmo saggi più completi di quelli lasciati dal Cardano, che pure se ne occupò. La chimica in quei tempi era ben piccola cosa, e le sue ricerche miravano a scoprire rimedî per insperate e portentose guarigioni, come, per esempio, praticava in quel torno un Filippo Folco, nobile vicentino, menzionato da Pandolfo Sfrondato; ovvero, ch' è peggio, a stimolare ambiziosi disegni di trasformazioni impossibili, come usavano gli Alchimisti. Il Telesio non era fatto per ciurmare il prossimo, e perciò si astenne da quegli elisiri della vita, da quelle panacee e da quelle pietre filosofali, con cui gli impostori di quel secolo scroccavano i troppo creduli clienti. La chimica, fra tutte le scienze naturali, fu l'ultima a conseguire la dignità di scienza; e si può dire nata nella seconda metà del secolo scorso. Pur tuttavia, anche stando alla testimonianza non sospetta di Augusto Comte, con Aristotele apparisce non la scienza, ma il primo abbozzo che a poco a poco acquisterà contorno preciso e rilievo. Prima di lui i filosofi che speculavano su la natura si sforzavano di ridurre ad una sola sostanza elementare tutta la ricca e moltiforme varietà naturale: così la composizione e la scomposizione non erano effettive, ma apparenti; ed essendo apparenti, non ci poteva essere

una scienza chimica. Aristotele il primo ammise quattro corpi elementari, e quindi rese possibili le combinazioni. Con l'andar del tempo i suoi elementi furono impugnati; ma il suo principio rimase fermo.[1]

Dove Aristotele descrisse le prime linee della chimica, fu nel *quarto dei Libri meteorologici;* condottovi dall'aver fondato la meteorologia sulla distinzione dell'esalazione e della secrezione, le quali richiedevano una ulteriore spiegazione del loro formarsi. Tra tutti i libri naturali di Aristotele è certo questo il più imperfetto, ed il più fuor di luogo collocato, tanto da aver fatto stare in forse i critici, se si dovesse lasciare appiccicato ai tre libri che lo precedono. Ma non è qui il merito di Aristotele, conforme testè abbiamo notato: come fondamento della sua filosofia della natura stette salda la partizione dei quattro elementi. Tutto il Medio Evo non dubitò della esattezza di quella divisione, e solo con Paracelso si cominciò ad invalidarla. Da Paracelso a Sthal la storia della chimica consiste nel tentar di demolire la dottrina aristotelica su le quattro sostanze primitive ed elementari, e quest'ultimo escogitò quel principio infiammabile, detto *flogisto,* il quale non era manco fantastico nè men discosto dal vero di quel che fossero gli elementi universalmente accettati. Se non che cotesto aereo flogisto porse facilmente occasione a riflettere sul fatto della combustione, e può in certo modo ritenersi qual precursore fantastico, o, come direbbe il Comte, quale essenza metafisica di ciò che poi si disse ossigeno. Con la scoverta

[1] Vedi *Cours de Philosophie positive,* par Auguste Comte, tome deuxième, pag. 59-60. — Paris, 1869.

di questo gas, fatta contemporaneamente da Lavoisier e da Priestley, ed al quale il chimico francese diede il nome, si può dire nata la vera scienza chimica.

Dai brevi cenni dati si vede quanto l'età del Telesio fosse lontana dal comprendere l'importanza del problema chimico, il quale tutt'al più era circoscritto a quelle futili ricerche, di cui abbiamo toccato di sopra. Ora senza la chimica non è spiegabile la vita, la quale si può dire un processo chimico continuato. Imperocchè, dove il processo chimico finisce subito dopo avvenuta la combinazione degli elementi tra cui intercede; dove il risultato chimico è inerte, il processo vitale è continuo, ed il risultato ha un'energia per la quale riprincipia il circolo delle sue funzioni; è l'organo che produce la funzione, e la funzione che da capo riproduce l'organo.

Ora, poichè il Telesio ignorava per qual lento corso di trasmutazioni la natura pervenisse a sollevarsi alla vita, dovette presupporre che la vita fosse data anticipatamente e senza bisogno di un processo. Aristotele aveva ammesso l'anima come entelechia o forma avente in sè la vita: il Telesio, che non vuol saperne di forme aristoteliche, presuppone il principio vitale come preesistente nella natura, come una di quelle forze attive, da cui dipende ogni movimento della materia inorganica. Fra la materia inorganica e l'organismo par che il Telesio ponga questo solo divario, che cioè in quella il calore ed il freddo operino da fuori, in mentre che in questo lo spirito, che è poi il calore, si trova inchiuso dentro, ed è quasi rattenuto dall'involucro corporeo. Certo il caldo ed il freddo, per lui, sono forniti

di senso,[1] e col senso godono di un certo diletto nel mutuo contatto, come patiscono una certa avversione a staccarsi da esso.[2] A sostegno di questa sua dottrina, che attribuisce ad ogni cosa una specie di senso, allega l'esempio della calamita; ed inoltre quest'altra ragione, che se sentono gli animali, han da sentire pure i loro elementi.[3] Se non che una volta sembra attribuire il senso al caldo ed al freddo del pari, ed un'altra che voglia restringere questa prerogativa ad un solo dei due principî. Certamente poi nel definire lo spirito, egli ne fa risolutamente una sostanza tenue e calda, ed in lui ripone il principio della vita, del senso e dell'intelligenza: dov'è dunque l'attività ed il senso attribuito al freddo? Al contrario anzi a questo ultimo riferisce la morte; onde io credo che nel parlare della lotta delle due forze attive ei si vide nella necessità di dover pareggiare il loro valore per non far prevalere l'una su l'altra, e quindi spegnere ogni contrarietà nella natura; ma che poi, messosi a voler chiarire la vita, gli si rappresentò un'altra opposizione, di essa vita cioè con la morte, e che perciò dovette attribuire al freddo qualità opposte di quelle date al calore. Nè si

[1] « .... Utrique (*calori et frigori*) indendus fuit sensus: et manifeste inditus est. » — *De natura rerum*, lib. I, cap. VI.

[2] « .... Et entia prorsus omnia mutuum contractum sentire, et summopere eo oblectari, et seorsum a seipsis fieri, a nulloque contingi sustinere non posse apparent. » — Op. cit., loc. cit.

[3] « Nec vero nisi caloris, frigorisque, *aut alterius saltem*, itaque et Coeli Terraeque, aut alterius proprius sit sensus, animalibus, quae ab ipsis constituta sunt, insit is ullus; qui enim, quae nec Coelo inest, nec Terrae, iis quae a Coelo Terraque fiunt, indi queat facultas? » — Op. cit., loc. cit.

avvide di una grave difficoltà, in cui s'imbatteva, che cioè il freddo dotato di senso verrebbe in tal modo a spegnere il senso, e quindi a produrre un effetto contrario alla sua natura.

Che se al freddo si volesse togliere ogni senso, per rimuovere l'inconveniente anzidetto, come si guarderebbe egli dal suo avversario? Come ne respingerebbe l'attacco, e come si trincererebbe nella propria sede? Questa, a parer mio, è la capitale contraddizione della fisiologia telesiana.

Ammesso poi che la vita provenisse dallo spirito, le piante non differiscono punto dagli animali, se non in quanto quelle hanno lo spirito men caldo e men tenue di questi. Questa finezza maggiore di spirito che hanno gli animali conferisce molto sulla maggior perfezione, ed anche sulla più variata distinzione degli organi;[1] sicchè quind'innanzi tutta la vasta famiglia dei viventi, dall'infimo vegetale sino all'uomo, avrà più o meno di perfezione, secondochè lo spirito che l'avviva sarà più o meno sottile, più o meno caloroso. La generazione sì della pianta e sì dell'animale avviene per la inclusione di questa sostanza tenue e calda dentro una parte della materia terrestre; sostanza che rimanendo quivi entro rinchiusa si spande e si dilata, e forma l'organismo, tanto più perfetto, quanto è mag-

[1] « Id itaque modo ab animali differre plantam decernendum est; quod calidior illius, tenuiorque spiritus calidiori etiam, molliorique corpori inditus est, longeque pluribus distincto organis; quod forte longe pluribus uti sciat inexistens artifex, pluribus certe opus habeat: quibus et alia, quae ad eius conservationem necessaria sunt, et cibos comparet, assumptosque in adeo remotam agat rem. » — Op. cit., lib. VI, cap. XXVI.

giore la sua forza espansiva. Gli organi esterni son tegumenti, affinchè lo spirito non ne svapori. La scorza è necessaria all'albero per questa ragione, e se un ramo n'è spogliato, tosto dissecca. Se la generazione degli alberi non avviene nè di estate nè d'inverno, se non è possibile in terreno pietroso o arenoso, è sempre perchè la terra dev'essere molle e tenue, affinchè vi si possa insinuare e conservare lo spirito.[1] Prevedendo la domanda, perchè se le cose stanno così, non vediamo noi gli animali più perfetti generarsi dalla terra e dal sole, ei risponde: perchè ogni più lieve alterazione potrebbe offenderli, come si pare dagli aborti, i quali rimangono imperfetti per l'abbondare o per lo scarseggiare del calore.[2]

Il Telesio parla delle piante in ultimo luogo, e dopo aver discorso dell'uomo e degli altri animali; onde, salvo la differenza accennata tra il loro spirito e quello degli animali, poche cose aggiunge intorno alle loro condizioni speciali di nascimento, di nutrizione e di corrompimento. Della loro particolare struttura non scrisse nessun commentario apposito, come aveva fatto per la vita animale: molto meno occupossi della loro classificazione; talchè egli imitò Aristotele pure in questo, che di ogni altra cosa naturale si occupò, salvo che delle piante, delle quali abbandonò lo studio al suo discepolo Teofrasto. Descrivendo però la generazione animale, si può affermare che si trovi eziandio descritta quella delle piante, per la somiglianza che pose tra il seme di queste e l'uovo generatore degli animali.

[1] Telesio, op. cit., lib. VI, cap. XXV.
[2] Id., op. cit., lib. VI, cap. XXIII.

Digitized by Google

Gli animali che si concepiscono nell'utero si debbono formare nella stessa guisa che gli altri che si generano dalle uova; onde se dei primi ci si asconde la vera formazione, si attenda col senso alla covazione delle uova, e di quivi si arguisca la generazione uterina.[1]

Con tal principio, che poi doveva essere tanto discusso tra i fisiologi posteriori, e sostenuto dall'illustre cosentino Tommaso Cornelio, il Telesio si fondava sui sensi per chiarire la misteriosa origine della generazione. Noi vedremo appresso perchè egli rifiuti la forma vegetativa propugnata da Aristotele, e come escluda per tutti gli altri animali, ed in gran parte anche per l'uomo, quel soffio della vita inspirato immediatamente da Dio, il quale appunto per essere troppo facile a capire non riesce a far comprendere nulla. Esclusa dunque la forma aristotelica, ed il soffio dei Teologi, non rimaneva altra via che di appellarsene ai fatti. Nell'uovo ci è il bianco ed il torlo: con questi due elementi bisogna dunque chiarire il fatto della generazione, salvo ad aggiungervi l'azione del calore che, covandolo, lo sguscia e lo converte in animale. Il bianco dell'uovo assomiglia al seme maschile; il torlo sanguigno, al femmineo: del primo dunque, col mezzo della incubazione, si formano le parti esangui; del secondo, i visceri e le altre parti sanguigne. Questa similitudine era certamente arrischiata, nè il solo colore poteva esser guida sufficiente a stabilire la parte che spetta a ciascuno elemento in un fatto sì complesso, qual'è la generazione. Per quei tempi la similitudine era molto, nè il senso da solo può

[1] Telesio, op. cit., lib. VI, cap. I.

andare più là della similitudine, ch'è semplice relazione delle qualità esterne; più tardi l'Ercolani scoprirà che quel torlo non serve direttamente alla generazione, ma è nutrimento preparato d'avanzo al feto nel tempo della incubazione.[1]

Tornando intanto alla spiegazione telesiana, lo spirito che si genera col calore, tendendo a dilatarsi, ha mestieri di luogo più ampio e più capace, e quindi solleva ed allarga la materia in cui è rinchiuso, al modo con cui il calore nell'acqua ch'è per bollire solleva delle bolle. Tutto il corpo animale e i singoli organi altro ufficio non hanno che di trattenere cotesto spirito generatosi dentro; onde nessuna può dirsi fatta a caso o inutilmente.[2] Nuova conferma anche questa che il Telesio alla finalità trascendente della forma aristotelica voleva sostituirne un'altra tutta intrinseca. E con tal criterio sviluppa le funzioni di tutti gli organi, del ventricolo, del fegato, del cuore, della milza, del polmone, della cista fellea, delle reni. Di queste funzioni per minuto è inutile occuparci, avendo accennato con qual norma, secondo lui, si regolassero; non vogliamo però omettere l'accenno che il Telesio fa alla modifi-

[1] Vedi la bella dissertazione del mio amico prof. G. B. Ercolani, premiata dall'Accademia di Parigi, e che s'intitola così:

« Mémoire sur les glandes de l'utérus, et sur l'organe glandulaire de néoformation qui se développe pendant la grossesse dans l'utérus des mammifères et de l'espèce humaine; traduit par Bruch et Andreini. »

[2] « Quin non corpus modo universum, sed quaevis eius pars spiritus retinendi, conservandique gratia constituta sit, quin nulla omnino temere, casuve aut frustra, sed quaevis quempiam in usum adiecta sit, dubitare non licet. » — Telesio, op. cit., lib. VI, cap. IV.

cazione che il sangue subisce nel cuore, ed alla differenza che pone tra le vene e le arterie, per le quali può tenersi come un precursore della scoperta della circolazione sanguigna.[1] Nè voglio tacere la bella e vera similitudine che istituisce tra la fiamma e la vita, delle quali nè l'una nè l'altra in nessun istante si conserva la stessa; ma, prodotta appena, disciogliesi e assimila a sè la materia che le si accosta, e così pare di permanere continua.[2] La vita difatti è una fiamma che, spenta, si raccende incontanente; un farsi e disfarsi continuo; un processo chimico che non s'interrompe mai.

L'uovo stesso, da cui sbuccia l'embrione del feto, è effetto di un processo antecedente; è necessario dunque ricercare la sua formazione. Aristotele, fermo nella sua sentenza di spiegare ogni produzione per l'accoppiamento della materia e della forma, applicando al fatto della generazione animale gli stessi principî, stabilì esser l'uomo la forma, la femmina la materia del feto: il primo operare come causa motrice, l'altra concorrervi come causa materiale. Il seme maschile non entrar punto nella costituzione dell'embrione, ma dar soltanto la spinta al mestruo femmineo di atteggiarsi e di svilupparsi in modo da costituirlo; non ostante che tanto il seme come il mestruo derivino dalla stessa sorgente, cioè dal sangue, ed abbiano la stessa natura di escrezioni. E continuando in siffatta opposizione, al maschio Aristotele attribuisce l'anima del feto, alla femmina il corpo.

[1] Telesio, op. cit., loc. cit., cap. XIV.
[2] Id., op. cit., loc. cit., cap. XVII.

Il Telesio, avendo riposto nel calore la sorgente della vita, comincia dal considerare che due condizioni si richieggono per la generazione, che cioè si produca questo calore, e che, prodotto, si rattenga.[1] Dal che deriva la necessaria cooperazione dei due sessi, dei quali uno generi il seme con lo spirito, o con cosa che gli si avvicini e che possa ben mantenerlo; l'altro che, ricevutolo, lo conservi e lo alimenti.[2] Un solo animale non potrebbe riuscire a sì disparati ufficî, e quindi proviene la necessità di sdoppiarsi nei due sessi. Il maschio, che ha più calore, adempie il primo cómpito, e genera lo spirito; la femmina, che ne ha sortito uno più debole e più languido, conserva lo spirito procreato dal calore maschile.[3] La differenza posta da Aristotele tra maschio e femmina è un presupposto, che doveva essere comprovato e non è stato:[4] tutto, invece, induce a credere che maschio e femmina abbiano la stessa ragione e gli stessi organi generativi; i quali se nel primo sono sporgenti, e nell'altra no, ciò nasce dal calore più robusto, ond'è fornito il primo a preferenza della seconda. Il qual calore se sopravvenisse, le femmine si tramute-

[1] « Animal omnino ut constituatur, spiritus ingenerandus est, retinendusque; nec is in maxime densa, rigidaque, nec maxime laxa, liquidaque, sed veluti harum, illarumque media, et molli omnino, flexibilique in re. » — Op. cit., lib. VI, cap. XXI.

[2] « Neque enim animal idem.... semen conficiat spiritu, aut re spiritui proxima plenum, adeoque viscosum, compactumque, ut ingenitum spiritum retinere, et veluti coercere, et in bene duros, beneque densos nervos, ossaque compingi queat, et foetum etiam gerat, atque alat. » — Op. cit., lib. VI, cap. XVIII.

[3] « Masculo.... magnus est datus calor.... Foeminae autem.... languidus inditus est calor. » — Op. cit., lib. VI, cap. XVIII.

[4] Id., eod., cap. XXXVI.

rebbero in maschi; e qualche caso esserne avvenuto a'tempi suoi, e nelle sue regioni.[1]

In questa confutazione che il Telesio fa della dottrina aristotelica, si appoggia sugli studî anatomici fatti da Galeno in poi, per quel che concerne la struttura dell'apparecchio generativo: del suo aggiunge alcune obbiezioni di un altro ordine, che non sono men finamente escogitate. Pognamo, egli dice, che nel seme mascolino ci sia l'anima del feto, in che modo ci sarà? In atto no; dunque in potenza. Or che cosa vuol dire un'anima in potenza, se ella non può essere altro che entelechia o atto? — Ci sarà contenuta come movimento; ma chi non sa che questo si affievolisce sempre più?[2]

Su le funzioni degli organi sessuali il nostro filosofo si diparte dalle spiegazioni aristoteliche, senza che però imbrocchi meglio nel segno. Il seme è il sangue medesimo un po'più concotto, e preparato per servir di nutrimento agli organi sessuali dell'uomo.[3] L'organismo non si forma con l'appetire che ciascuna parte fa della sua simile; imperocchè, se fosse così, tutte le parti similari concorrerebbero in un punto, ed ammucchierebbonsi disordinatamente. Aristotele aveva chiamato parti similari la carne, le ossa, i nervi, e via via; dissimilari, gli organi dove ciascuna delle parti similari si complica con le altre che non le assomigliano: come,

[1] Telesio, eod., cap. XXXVI.

[2] Id., eod., cap. XXXVIII.

[3] « Sanguis itaque in venis, testibusque, ad proprium ipsorum nutrimentum amplius elaboratus, concoctusque, semen est. » — Op. cit., lib. VI, cap. XXXIV.

a mo'd'esempio, la mano, dove si trovano e carne e nervi ed ossa ad un tempo. Il Telesio aveva dunque ragione nel dire che norma del loro cospirare insieme alla formazione dell'organismo non poteva essere l'appetizione del simile; ma dove Aristotele fa moderare le forze del calore da una forma sostanziale, la quale come tipo si plasma e s'impronta nella materia, il Telesio, che non sa vedere perchè o come a questa forma obbediscano prontamente le forze naturali, recisamente ne disdice la esistenza.[1] Se non che, non sapendo poi di meglio, ricorre egli stesso all'industria del Creatore, la quale non è meno oscura della forma aristotelica.[2]

Il Telesio, nel discorrere della vita, ebbe di mira principalmente l'uomo: degli altri animali e delle piante non toccò se non di passaggio, ed in quanto in essi si mostrano gli stessi fenomeni vitali, sebbene manco perfetti. Ma benchè dell'uomo avesse esaminato, con diligenza pei suoi tempi mirabile, la complicata struttura, e di ciascuno organo discorso il congegno e la funzione, dove più insiste è certamente su la dottrina del principio vitale. Aristotele era ricorso alla entelechia, forma attiva da cui dipende il movimento spontaneo e la vita; e quindi di grado in grado il senso, ed infine l'intelletto. Al Telesio parve arbitraria la spiegazione aristo-

[1] « Nec vero, quod animalis partes omnes summa cum ratione constitutae videntur, summaque arte.... alia ab inexistente spiritu semini substantia indenda Aristoteli fuit, quae foetum efformantis, constituentisque caloris vires moderetur.... nihil usquam declarans, qua ratione, quove modo eius imperio naturae illae adeo prompte obtemperent. » — Id., op. cit., lib. VI, cap. XL.

[2] « Conditoris tantum nostri industria suspicienda Aristoteli erat. » — Id., eod.

telica, e s' ingegnò di escogitarne una nuova. Alla forma adunque contrappose una sostanza corporea sì, ma tenuissima, continua, mobile e lucida.[1] Con questa nuova sostanza, a parer suo, tutte le difficoltà inestricabili in Aristotele erano manifestamente appianate. Il sistema del Naturalismo era per fermo ridotto alla maggiore semplificità, e tra natura esterna ed organismo vitale non c'era più quel dissidio immenso che fu nel Medio Evo: la biologia e la fisica nel sistema telesiano si unificano affatto. Del moto esterno è causa il calore; del moto animale, e poi del senso, e dello stesso ragionare, è causa una sostanza tenue, calda, mobile. Tal sostanza non è della natura degli organi sensorî, nè degli altri visceri, nè del cuore, nè dello stesso sistema nervoso.[2] Tutti gli organi sono fatti in modo, ch'ella non potesse fuggirsene là dove risiede l'università dello spirito, donde si è spiccata; ed in modo inoltre, ch'ella non potesse essere offesa dalle sostanze contrarie.[3] Quindi gl'involucri, da cui è protetta, e i meandri sinuosi, pei quali, pur comunicando con le cose esteriori, non possa uscir fuora; quindi ancora avviene, che, dovendosi affacciare, è rattenuta da corpi traslucidi, i quali nè le vietano la veduta del mondo esterno, nè le assentono l'uscita. Aristotele, attendendo alla signoreggiante unità dell'organismo, ammise una sola forma regolatrice di

[1] « Quae in animali sentit substantia corporea quidem, at longe tenuissima, sibique ipsi continua, et ab una omnino sui ipsius portione reliquae derivent omnes, et sui natura mobilis, lucidaque sit, oportet. » — Op. cit., lib. VI, cap. X.

[2] Op. cit., loc. cit.

[3] « Ne ad cognata elabatur, neve a contrariis oblaedatur. » — Op. cit., lib. VI, cap. XI.

quel maraviglioso concorso; il Telesio, invece, colpito dalla innumerevole varietà delle funzioni, rigettò quella unica forma come insufficiente a dar ragione di tutte.[1] In che modo, egli disse, una forma sola potrebbe assumere forze sì diverse, quando Aristotele stesso insegna che non la forma, ma la materia è in potenza a rivestire varie guise? Obbiezione davvero acutissima; se non che non badò, che per Aristotele sì nelle forme e sì nelle funzioni di una medesima forma ci è tale intreccio, e tale processo, da fare che la inferiore sia in potenza verso l'altra che le sta sopra.

Oltre alle varietà delle funzioni, un altro fatto lo determinò ad ammettere quella sostanza sottile ed eterea, che a lui parve da sostituire alla entelechia; e fu la cavità cerebrale in comunicazione col sistema nervoso, i meati della spina dorsale, ed alcuni altri fenomeni, dei quali diremo appresso. Nel cervello, adunque, come in munita ròcca, insediò la porzione principale di siffatto spirito, donde pel canale dei nervi rapidissimamente accorre là, dove urge il suo soccorso.[2] Ed oltre alla somma agilità, cotesto spirito gli parve dover essere invisibile, perchè subito dopo morto l'animale, in quelle cavità, per entro alle quali sì celeremente circolava, nulla più si rinviene. Un altro fatto ci svela l'altra precipua proprietà di esso spirito, vale a dire, il dilettarsi del movimento, che lo fa arguire di natura mobilissimo. Le operazioni sue difatti

[1] Telesio, op. cit., lib. V, cap. VII.

[2] « In iis (cerebri ventriculis) residens princeps spiritus portio, portionum reliquarum passiones, necessitatesque percipiat. » — Op. cit., lib. V, cap. V.

non sono altro che il senso ed il moto;[1] ed il senso deve farsi per dilatazione e contrazione, non potendosi altrimenti intendere come l'anima percepisse la dilatazione e la costrizione esterna, senza che ella si dilatasse e si comprimesse alla sua volta.[2] Or quando il dilatarsi e lo stringersi avviene moderatamente, si sente piacere; quando no, dolore. Chiarita così l'operazione propria dell'anima, non cade più dubbio su la sua natura, postochè dall'operare si debba arguire la essenza.[3] Che se altri chiegga in che modo lo spirito abitante nei ventricoli cerebrali comunichi con le altre porzioni sparse per le altre membra, il Telesio risponde, ciò succedere al modo stesso, con cui il moto si propaga per le onde dell'acqua e dell'aria, nelle quali è facile avvertire il non interrotto increspamento, ch'è effetto e segno della trasmissione.[4]

Chi raffrontasse queste osservazioni telesiane con gli studî odierni di fisiologia sulla contrattilità dei nervi, sul meccanismo delle sensazioni, sui movimenti riflessi, troverebbe certamente un gran divario nella finezza delle osservazioni; ma rimarrebbe non poco

[1] « Operationes.... in quibus ab inanimis ea (animalia) differunt.... sensus nimirum, motusque. » — Op. cit., lib. V, cap. VII.

[2] « Sensilium actiones.... ipsam etiam iis (partibus) inexistentem animam dilatant, costringuntque.... Qui enim, nisi ipsamet dilatetur, costringaturque anima illa, partium dilatationem, constrictionemque percipiat? » — Op. cit., lib. V, cap. IX.

[3] « .... Substantiam, quae in animali sentit, propterea a rebus quas sentit, voluptate affici, quod ad motum ab iis agatur et commoveatur omnino. » — Op. cit., loc. cit.

[4] « Quomodo vero quos ipsa aedit motus, his comunicet, clarissime in motibus aquae aerisque portioni cuivis inditis, intueri licet. » — Op. cit., lib. V, cap. XIV.

ammirato di vedere, come lo sforzo di voler chiarire il pensiero con le leggi del moto fosse cominciato nel Risorgimento col Telesio. Come si potrà derivare il moto da una sostanza incorporea? (opponeva egli ad Aristotele); in nessun modo: se qualcuno ce ne fosse stato, Aristotele lo avrebbe certo escogitato; tanto si ci era travagliato attorno.[1] Per Aristotele il moto presupponeva qualcosa d'immobile, che servisse quasi di punto di appoggio: la teorica della causa finale lo aveva condotto a questa conclusione. Il Telesio, al contrario, di là dal moto non vede altro, e quindi il moto è per lui originario, non può venire da altro, e molto meno da ciò che è immobile. Se al corpo dunque il moto viene impresso dall'anima, è necessario che questa sia mobile essa stessa; e quando Aristotele dice ch'è il bene che muove la fantasia, e questa l'appetito, di cui sono affezioni il caldo ed il freddo, e che dal caldo e dal freddo sono poi alterati gli spiriti, che perciò si espandono e si contraggono, e quindi fan muovere l'animale; il Telesio osserva, che dunque non all'anima, ma al caldo ed al freddo che allentano, e ritraggono i nervi, si deve riferire il moto descritto.[2] Dopo aver immedesimato il senso col moto, non poteva più il Telesio farsi capace del come si potesse ammettere un'anima incorporea. Come spiegare difatti che l'anima incorporea potesse ricevere ed assi-

[1] « Neque enim incorporea si sit, immotaque (anima), modus quo corpus moveat, reperiri potest ullus. Ullus certe si sit, utique ab Aristotele inventus, tanto ab eo studio, tantoque inquisitus labore. » — Op. cit., lib. V, cap. XVII.

[2] Op. cit., cap. XIX, XX, XXI.

milarsi una forma corporale? Ed intanto in siffatta assimilazione Aristotele aveva riposto la sensività.[1] Già codesto presupposto a lui pareva arbitrario, perocchè le forme sono incomunicabili, e ciascuna germoglia dal grembo stesso della propria materia: nè l'anima potrebbe accogliere in sè forme tanto diverse dall'esser suo, nè molto meno dilettarsene; essendochè il piacere nasce dal sentirsi spinto alla propria operazione, e non già a rivestire una forma estranea.[2] Ora è certo che l'anima prende piacere da una moderata dilatazione, o da un moderato costringimento, essendo entrambi moto; e prova dolore soltanto nel caso che l'una o l'altro succedano senza misura; ovvero se nello stesso punto venga dilatata e contratta, come nel saggiare l'acerbo ed il dolce tutt'e due assieme, o nell'udire un tuono discordante e stridente in mezzo ad una ben misurata armonia.[3]

[1] « Tum quod, si talis (incorporea) sit, minime nos docere queat, quo sentiat modo. Siquidem per sensilis formae receptionem, et per passionem, perque assimilationem sensus fieri Aristoteli videtur; quorum nullum prorsus in incorporea, impartibilique re fieri potest. » — Op. cit., lib. V, cap. XLVIII.

[2] « Quod igitur dictum est, nequaquam a sensilium formis animam perfici Aristoteli existimandum fuit, quod eas ipsa suscipiat, eaque actu ipsa fiat; sed quod ad propriam ab iis agatur operationem.

» .... Tum ne formae quidem ipsae externo ab agente immitti Aristoteli videntur, sed singulae e proprio materiae sinu educi: ut nec ipsae quidem suscipi, nec materiam ullam secum afferre videri possint. » — Op. cit., lib. VII, cap. VII.

[3] « Itaque a quibus patitur, dilatatur scilicet, costringiturque, propterea voluptate spiritus afficitur, quod ad propriam ab iis operationem, ad motum nimirum agitur. » — Op. cit., lib. VII, cap. V.

Oltrechè l'anima si chiarisce corporea e mobile dal piacere che piglia dal moto, le sensazioni consistenti tutte nel moto ne sono un'altra prova irrefragabile. L'anima sente le cose corporali, perchè n'è tocca, essendo tutte le sensazioni fatte per contatto, dove più, dove meno, delicato e squisito; salvo il suono, che non si ha per contatto immediato, sì veramente per impulso.[1] L'anima dev'esser semplice, han detto gli Aristotelici, per poter ricevere i contrarî: anzi per questo appunto, ha ripreso il Telesio, ritorcendo la loro ragione, ella dev'esser corporea. Imperocchè se il senso è moto, si può spiegare come nelle diverse sue parti possa eseguire movimenti contrarî, dovecchè se non fosse, sarebbe impossibile nello stesso istante sentir cose diverse o contrarie.[2] Obbiettano, inoltre, essere impossibile che tante e sì svariate immagini si dipingano nell'anima corporea; ma, oltrechè non tutte le sensazioni si possono ridurre ad imagini, e che anzi ciò si può affermare soltanto della vista; non è poi più ripugnante che una sola se ne dipinga nell'anima incorporea, che non già moltissime nell'anima ammessa corporea?[3] Ben dice Aristotele che le differenze abbiano ad essere paragonate e giudicate da una sola sostanza, ed a siffatta funzione provvede il Telesio per mezzo di ciò ch'ei chiama università dello spirito, che sta raccolto nei ventricoli del cer-

[1] Telesio, op. cit., lib. VII, cap. VIII.

[2] « Si scilicet corpus sit; utique diversis sui partibus diversis motibus moveri possit, et diversa sentire. » — Op. cit., lib. V, cap. XLVIII.

[3] Op. cit., lib. V, cap. XLIX.

vello, come alla sua diffusione servono mirabilmente i canali dei nervi.[1]

Il punto capitale della dottrina telesiana è, come si è potuto vedere, la medesimezza del moto e del senso. Oggidì siffatta pretensione è invalsa, e v'ha chi non dispera di scoprire la legge, secondo la quale il moto si riconverte in sensazione, nello stesso modo, con cui si è trovata la legge della conversione del moto in calore, che fu pure dal Telesio presentita. Se non che tra il Telesio ed i materialisti moderni, oltre ad altre differenze, che noi accenneremo appresso, ce n'è una sostanziale, ed è, che pei moderni questa conversione avviene per un processo, nel quale la contrattilità nervea è condizione indispensabile; mentre che pel Telesio i nervi servono alla semplice trasmissione, ed il calore è originariamente identico col moto e col senso. Per lui dunque il moto si converte col senso in ogni caso, e gli elementi, e la natura inorganica, in quanto si muovono, sentono: pei moderni tal conversione avviene soltanto nell'organismo, dove ci è un sistema nervoso.[2] Il fondamento di questo divario sta, a parer mio, in ciò, che il materialismo moderno è nato dopo la conoscenza del processo chimico, in forza

[1] Telesio, op. cit., lib. V, cap. XII.

[2] Il Telesio nella seconda edizione che fece a Napoli (1570) dei primi due libri *De rerum natura*, pone questa intestazione al cap. XXXV del I libro: « Non propterea non entibus omnibus datum esse sensum, quod sensoria data non sint; et nequaquam sentiendi organa sensoria esse, sed vias, atque aditus, quibus sensilium actiones ad sentientem spiritum deferuntur. » — Cito questa volta tale edizione per mostrare appresso che il Donio ricavò dal Telesio tutta la sua dottrina sulla natura dell'uomo.

Digitized by Google

del quale si è mostrato di quanta importanza fosse la trasmutazione dei corpi elementari; dovecchè il Telesio, ignorando affatto l'efficacia di questo processo, affermò doversi trovare negli elementi tutto ciò che si trova nei composti; dimodochè se l'uomo sente, dev'essere fornito di senso il calore originario che gli dà vita.

Le ragioni fin qui esposte tendono a provare che l'anima sia sostanza corporea, continua e mobile: diremo ora da quali fatti s'inferisca ch'ella sia calda. Tra tutte le passioni ve n'ha alcune che ce ne fanno certi; come, per esempio, l'ira, la mestizia e la paura. Nell'ira la pupilla si dilata, lo sguardo fiammeggia, il volto arrossa e sfavilla, e tutto il corpo si riscalda; tutti segni, che lo spirito troppo violentemente dilatato quasi prorompe fuori di sè, e divampa. Nella mestizia per contrario il colore del viso si fa pallido e smorto, le membra si raffreddano; e non molto diversamente avviene nella paura, per la quale lo spirito oscilla qua e là, e tentenna dove debba accorrere, e dove ripararsi, nel quale stato le membra tremano e si agghiacciano.[1]

Questo agghiacciamento, specialmente nelle estremità del corpo, succede altresì nel sonno, quando lo spirito si ritrae nei ventricoli cerebrali, e si riposa dalla stanchezza che gli cagiona il continuo sforzo di muovere il corpo, il quale da sè sarebbe immobile ed inerte.[2] Massimo infine è l'agghiacciamento, che produce la morte, quando lo spirito s'invola alle membra ed abbandona affatto l'organismo.

[1] *De natura rerum*, lib. V, cap. XXVIII, XXXII.
[2] *De somno*, cap. VI.

Ma quantunque corporea il Telesio faccia l'anima, ei non difende meno calorosamente la di lei unità. Contro a Galeno, il quale ammetteva tre anime per le diverse funzioni che si compiono nell'animale, il nostro filosofo scrisse un apposito *Commentario* col seguente titolo: *Quod animal universum ab unica animae substantia gubernetur.*

Il Telesio aveva quasi sempre combattuto Aristotele; in questo opuscolo però se la piglia esclusivamente contro Galeno. Il quale, oltre al discordare da lui per far risultare l'anima da una temperanza; cosa che contrastava all'intuizione fondamentale della filosofia telesiana, che nei composti non voleva ammettere più di quello che si trovasse negli elementi; pretendeva inoltre di preporre alle funzioni cogitative un'anima razionale; alle irascibili un'altra; alle appetitive una terza. Delle quali la prima ei la fece temperie dei ventricoli cerebrali, la seconda del cuore, e la terza del fegato. Il Telesio mostrò che non si potesse scindere la unità delle funzioni, e che quindi queste non si potessero attribuire a tre sorgenti diverse. Ecco, tra le altre, una fina osservazione che il Telesio oppone a Galeno. Voi dite che nello sdegno sia il cuore che muove l'organismo a vendicarsi del male patito; ma non è tanto il male patito che ne stimoli alla vendetta, quanto il sentimento del disprezzo in cui siamo tenuti; non dal cuore dunque, ma dallo spirito conoscitore proviene la passione dello sdegno.[1]

Nè si dica che la pugna interiore sia indizio di

[1] *Quod animal universum*, etc., cap. XXXV.

moltiplicità di anime, perchè se vero conflitto ci fosse, non ne conseguirebbe nessuna azione, ed un'anima intralcerebbe le funzioni dell'altra.[1] Se si volesse badare ai conflitti, bisognerebbe scindere da capo ciascuna di queste tre anime. Quante volte, difatti, non avviene che chi sta per portare un giudicio, distratto da contrarie ragioni, pare di tenzonare con se stesso?[2]

In questa polemica ch'ebbe con Galeno, o piuttosto coi seguaci di lui, che si appoggiavano ai principî di quel famoso medico, si può scorgere quasi il preludio della lunga controversia agitata fino ai dì nostri fra il vitalismo e l'animismo. Nella tesi sostenuta dal Telesio dell'unica sostanza che regola tuttoquanto l'organismo animale, ci è delineato l'animismo, come in quella opposta dei Galenisti ci è adombrato il vitalismo. Se non che, nè l'animismo telesiano si può confondere con quello, a cui Sthal diede il suo nome nella storia della medicina; nè il vitalismo galenico con l'altro, a cui diè nascimento ed appiglio la irritabilità valleriana. Il principio a cui ricorse Sthal, è una essenza metafisica e tutta spirituale, alla quale fu mestieri attribuire ogni movimento, dopo che a Cartesio parve fare la materia affatto inerte; dovecchè l'anima regolatrice dei moti animali ammessa dal Telesio è una sostanza corporea e nervea, che forse più si accosta a quegli spiriti nervei, e mezzo materiali, che furono escogitati da Hoffmann. Quest'ultimo, difatti, ammise un fluido nervoso etereo, il quale ha un'idea determinata di tutto l'organismo, secondo la

[1] *Quod animal universum*, etc., cap. XXXVII.
[2] Op. cit., loc. cit.

quale idea plasma il proprio corpo; e, plasmatolo, mediante il movimento, lo conserva. Dimodochè si può affermare che Hoffmann cercò di concretare il principio puramente spirituale ed astratto di Sthal; presso a poco come, circa due secoli prima, il Telesio aveva fatto per rispetto alla forma aristotelica. Quello che mi sorprende, però, è di vedere che la Chiesa si adombrò dell'animismo telesiano, ed il primo dei libri di lui che mise nell'Indice fu il *Commentario* dove lo aveva propugnato, mentre poi, non ha guari, proscriveva il vitalismo. Nella scuola medica di Montpellier regnava, difatti, pochi anni fa il vitalismo che il Barthez aveva ridotto a sistema, e che spiegava la vita per mezzo di un principio tutto speciale, differente dalla materia, non meno che dallo spirito: l'animismo non aveva più seguaci; salvo il Ventura, che cercò di rinnovarlo con sillogismi da teologo, anzichè con esperimenti da fisiologo. Il Papa, in occasione che l'abate Gunther, a Vienna, ed il canonico Baltzer, a Breslau, si erano raccostati al vitalismo, con breve del 30 aprile 1860 dichiarò esser di fede l'unità sostanziale del principio della vita e del pensiero; condannando chi sentisse il contrario.

Così il *Quod animal universum ab unica animae substantia gubernetur*, che Telesio aveva propugnato nel secolo decimosesto, e che l'Indice aveva trovato mal sonante e spirante un odore acutissimo di eresia, oggidì è articolo di fede. Manco male: l'anima pia del Telesio si consolerà della postuma e tarda giustizia resa alla sua dottrina. Vero è che l'anima, come l'intendono oggidì i compilatori dei brevi pontificî, non è la

stessa di quella sostanza sottile, calorosa e mobile, che aveva immaginato il filosofo cosentino; ma pure a quella degli *abbreviatori* egli aveva lasciato luogo nel suo sistema.

E qui è ben necessario avvertire che il Telesio, dopo aver combattuto ad oltranza le forme aristoteliche, e principalmente la dottrina che fa dell'anima una entelechia, ricasca nello stesso difetto anch'egli, e riconosce un'anima creata da Dio, la quale informa quell'altra sbocciata dal seme materiale, pressochè nella stessa guisa, come l'anima, in Aristotele, investiva ed informava il corpo.

Tutta la controversia il Telesio la vuole ristretta intorno all'anima prodotta da cause naturali; su quell'altra cascata dalle nuvole, ei va d'accordo con Aristotele, o poco se ne dilunga.[1] Che se ora mi si chiegga, qual ufficio faccia quest'anima di origine divina, nol saprei veramente definire, nè il Telesio stesso aveva preso una deliberazione precisa; ce l'aveva messa per non romperla a viso aperto con la fede; ma venuto alla funzione propria da attribuirle, non sa più che dirsi, e si rassegna a lasciarla in ozio.[2] Nè ciò faccia maraviglia, essendo questa incertezza appunto il carattere precipuo del nostro Risorgimento, che ondeggia fra la trascendenza e la immanenza del

[1] « Illud tamen praemonitos lectores volo, quod et superius; me ab Aristotele in anima e semine educta dissentire, qui voluit corporis esse formam; nam de rationali, modo ipse eam corporis formam esse asserat, paulum discrepo. » — *De natura rerum*, lib. V, cap. XXXII.

[2] Vedi il nostro *Pietro Pomponazzi*, pag. 387. — Firenze, 1868.

pensiero assoluto nel mondo; e che pur inclinando verso quest'ultima, ed anzi sforzandosi di stabilirla e di consolidarla, non sa però svezzarsi dalla prima, nè staccarsene del tutto; piuttosto che sbandirla di un tratto, preferisce assottigliarla lentamente.

CAPITOLO SETTIMO.

Continuazione e fine della Filosofia telesiana e della Critica di Aristotele. La Psicologia e la Morale.

Nell'antecedente capitolo abbiamo notato, che tra il materialismo moderno che ripone l'attività pensante nel moto, ed il Telesio che ammette l'anima stessa come sostanza mobile e calda, ci sia questo divario, che cioè nel primo caso l'attività pensante si fa, nel secondo è data. Il nostro Risorgimento intravvide il bisogno d'immedesimare il pensiero con la materia; ed invece di arrivare a cotesta medesimezza per via di un processo, la presuppose e ne fece un dato naturale. Siffatta identità immediata non può avere per noi nessun valore dottrinale, non essendoci neppure tra i materialisti contemporanei chi voglia dire che ci sia una sostanza sottile, eterea, agile, la quale sia fornita di virtù cogitativa; ma ha però una incontrastabile importanza storica. La immediata e naturale medesimezza del moto e del pensiero, della materia e dello

spirito, è il primo gradino, dal quale la mente speculatrice muove i passi verso una più concreta e verace medesimezza. Cartesio per questo verso presuppone il Telesio, come la recisa opposizione di materia e di spirito presuppone la rozza ed indistinta loro medesimezza. Il dualismo non è mai la forma originaria, con cui lo spirito pensa le cose, ed è sempre preceduto da una unità confusa ed immediata. Altri potrebbe opporre che in Telesio cotesta unità immediata dello spirito con la materia non ci è neppure, essendo anche per lui la materia inerte ed immobile: la qual cosa è verissima; se non che essendo lo spirito una sostanza corporea, ne potrà bensì derivare che ci siano due guise di cose corporali, le une grossolane, le altre agili e sottili; ma la spiritualità, come esclusione della corporeità, è affatto sbandita. Col Telesio adunque la filosofia ricomincia un nuovo processo storico, perocchè la opposizione di materia e forma mantenuta da Aristotele, ed esagerata nel Cristianesimo per tutto l'Evo Medio, è tolta di mezzo. Con lui si muove dalla identità immediata dello spirito e del corpo; identità, la quale parrà anche più manifesta nel descrivere le operazioni dello spirito.

Ogni fondamento dell'operare dello spirito sta nel senso: che cosa è dunque per Telesio il senso? Per Aristotele l'anima, sentendo, diviene in atto tutti i sensibili come sono, ma diviene tutte le loro forme senza la materia, come la cera piglia del sigillo la impronta, non già l'oro, in cui questa impronta è scolpita. Sentire è dunque ricevere la forma senza la materia. Al Telesio questa teorica non poteva certo quadrare; ed

ognuno sa vederne la ragione. Esclusa la esistenza delle forme, come poteva più ammettere egli la ricezione di esse nell'anima senziente? Noi abbiamo visto come abbia impugnato la possibilità di ricevere altre forme, da parte dell' anima, dovendo questa essere tutta in atto; in che consisterà dunque il sentire? Nell' avvertire l' azione delle cose per un cangiamento prodotto nello spirito da un oggetto esterno. Onde avviene che le cose a noi simili, dalle quali non patiamo nulla, non sono da noi sentite. Il senso è dunque un solo, il tatto, e gli altri sono il tatto più o meno squisito. Or poichè due nature agenti ci sono fuori di noi, esse due sole si dee dire che siano sentite propriamente, le altre cose sono quasi accidentalmente sentite.[1] Ed anche qui si dilunga dalla dottrina aristotelica, la quale cercava di stabilire un legame tra i sensi ed i quattro elementi, quantunque poco fosse riuscita in questo tentativo.[2]

Le stesse due nature agenti, che dovrebbero avere pari influenza nel sistema telesiano, non si bilanciano esattamente, ed il calore ha più prevalenza nella spiegazione dei fatti psichici, non meno che nelle produzioni naturali. E per cominciare dai due sensi assai simili, dal gusto cioè e dall' odorato, il sapore è per Telesio l' azione del calore nativo che hanno i cibi, e che vien risvegliato dal calore della lingua; e l'odore è

[1] « Solas agentium naturarum vires, proprie et per se sentit spiritus; a quibus scilicet quovis modo contactus patitur, immutaturque; ut earum modo sensus per se videri possit aliorum omnium veluti ex accidente. » — Op. cit., lib. VII, cap. VIII.

[2] Zeller, *Philosophie der Griechen, Zweite Theil, Zweite Abtheilung*, pag. 418.

pure calore, ma comunicato all'aere dalle cose esterne; tanto che da quelle cose spira più vivo odore, dove più abbonda il calore, e dove più facile è la via di svaporarsene; dalle altre invece, che son dotate di più languido calore, se non sono bruciate, non si tramanda punto di odore.[1] Ancora: poichè lo spirito si diletta nell'esser eccitato alla propria operazione, siffatta eccitazione sarà più gradita a principio, ma poi a poco a poco s'illanguidirà; e perciò l'odore si avverte acuto, e piace la prima volta, ma di mano in mano poi va scemando, e finisce col non essere sentito più.[2]

Il calore similmente ha parte nella sensazione della vista. Imperocchè oggetto precipuo della vista non sono i colori, come voleva Aristotele, ma la luce; e questa essendo la faccia del calore, dove entra essa, ivi è pur forza che ci sia il calore, il quale stringe e dilata lo spirito che esiste negli occhi.[3] Ma oltre questa arbitraria spiegazione, che ariegga le stiracchiature da lui biasimate in Aristotele, si trovano, a proposito dei fenomeni ottici della visione, tali osservazioni su le proprietà della luce, e su la struttura degli organi visivi, che fanno sinceramente ammirare la diligente indagine ch'egli ne aveva fatta. Egli, per esempio, osserva che la luce, percuotendo nella pupilla, si raccoglie in un punto; e che di quivi quasi si dispiega, ed in forma di piramide rovesciata rimbalza sul cristallino; che per effetto di cotesto rovesciamento gli oggetti si capovolgono: ma che passando di poi attraverso il cri-

[1] Telesio, op. cit., lib. VII, cap. XV.
[2] Id., op. cit., loc. cit.
[3] Id., op. cit., lib. VII, cap. XIX.

stallino, ch'è fatto a guisa di lente ricurva, si ripiegano e si rivoltano, cioè si raddrizzano e ripigliano il posto che veramente avevano.[1] L'atto della visione, secondo lui, si fa nell'umor vitreo, del quale è ripiena la camera dell'occhio.[2] Le parti, onde si compone il meccanismo sì complicato dell'occhio, son certo oggidì con più precisione distinte; ma il fondamento della funzione visiva, che sta nella natura stessa della luce, è perfettamente noto al Telesio.[3] Nè a lui sfuggono altre fini osservazioni sul proprio carattere delle sensazioni visive, che, pei suoi tempi, debbon riuscire molto straordinarie. Egli sa che nè le distanze, nè il moto sono obbietto proprio della vista; che le cose più vicine si raccolgono nella pupilla in un angolo maggiore, che le lontane; che il moto che avviene in luogo angusto sembra più celere, che non in luogo ampio; che i colori vivaci fan parere più vicine le cose che ne sono colorate, e che i colori oscuri le fanno parere più lontane.[4] Egli potè dunque combattere vittoriosamente e la dottrina aristotelica, che faceva obbietto della vista i colori e mezzo la luce, mostrando che la luce medesima n'è l'obbietto; e l'altra opinione più fantastica di Galeno, il quale pretendeva la visione farsi per uno spirito ch'esce dalla pupilla, e comunica con l'aere. Intorno alla teorica delle sensazioni visive, si può dunque dire che poco altro vi si sia aggiunto dal Telesio in poi; la qual cosa dee parere mirabile a

[1] Telesio, op. cit., lib. VII, cap. XXIII.
[2] Id., op. cit., lib. VII, cap. XXII.
[3] Id., op. cit., lib. VII, cap. XVIII.
[4] Id., op. cit., lib. VII, cap. XXV.

Digitized by Google

chi consideri, che allora i Galenisti ammettevano una spiegazione sì grossolana per non sapersi fare capaci, in che modo una montagna potrebbe entrare nella vista per sì piccolo forame, qual è la pupilla. E come, riprende il Telesio, cotesto spirito, uscito fuora, non si disperde? Con quali vincoli rimane ancora legato con l'organo da cui si spicca? La spiegazione telesiana è rimasta, con qualche miglioramento, assicurata per sempre alla fisiologia ed alla psicologia.

Nel trattare dell'udito e dei suoni ei non diversifica punto da Aristotele, e lo fa avvertire egli stesso; anzi si maraviglia, come avendo lo Stagirita riconosciuto che i suoni si fanno dall'aere commosso, e che si sentono nel capo, non abbia indotto da tal fenomeno e la sede dell'anima sensitiva, e la sua natura, la quale qui si manifesta cognata all'aere esterno, per la cui agitazione ella stessa si commuove.[1] Se non che aggiunge una descrizione dell'organo uditivo, che nè Aristotele aveva fatto, nè si trova molto difforme da quella che ora se ne fa, per aver potuto valersi delle successive scoperte di Eustachio, di Achillini, e di altri valorosi Anatomici. Il ringagliardirsi del moto nelle sinuosità dell'orecchio; la sua forma ampia e ricurva per accogliere e rattenere l'aria; il nervicciuolo che contiene lo spirito, che poi propaga il movimento nei ventricoli cerebrali; il malleolo e l'incudine; tutto è minutamente descritto: tanto da potersene inferire non essere stato egli estraneo a nessun progresso dell'anatomia contemporanea.[2]

[1] Telesio, op. cit., lib. VII, cap. XXXVII.
[2] Id., op. cit., lib. VII, cap. XXXVI.

Dalle sensazioni acustiche, più che da tutte le altre, trasse il Telesio argomento a favore della sua dottrina dell' anima. L' influenza della musica fu da lui ridotta ad una specie di causalità meccanica; e se certi suoni ci eccitano, spesso nostro malgrado, a diversi movimenti, ciò prova, a suo avviso, che noi non possiamo resistere all'impulso esteriore, da cui ci viene comunicata quella scossa. Il fatto di Damone, che col canto dorico sedò i giovanetti spinti a furore dal suonatore frigio, si ripete e si può osservare in ciascuno di noi all' udire certi suoni. [1]

Se però lo spirito percepisce il suono, non può percepire immediatamente la sua distanza, per la quale interviene qui il simile che nella vista, dove la distanza era inferita per un certo abito, onde dalla quantità della luce si arguiva la grandezza della immagine. [2]

Sul tatto, in fine, il Telesio non fa osservazioni particolari, essendo qui il movimento impresso dall'oggetto esterno per se medesimo manifesto. Tutti gli altri sensi, come abbiamo visto, egli si sforza di ridurre a tatto; facendo in modo che per organi intermedî l' impulso esteriore venga in contatto con lo spirito interno. Nella vista e nell'udito egli si è appressato di molto alla vera spiegazione; nel gusto e nell'odorato no, per verificarsi in questi due ultimi sensi un' azione chimica che il Telesio ignorava, e che ha

[1] Telesio, op. cit., lib. VII, cap. XXXVI.

[2] « .... assueto praesertim, edoctoque, e lucis quantitate, quam in vitreo percipit, rei, cuius illa imaginem affert, magnitudinem metiri, sentireque. » — Op. cit., lib. VII, cap. XXIV.

perciò tortamente preteso di ridurre all'azione del calore.

Dopo il sentire ei s'ingegna di spiegare il conoscere; nella quale impresa s'intrica di più, e si può dire che pienamente fallisca: ma essendo questo il primo tentativo di ridurre la conoscenza al senso, non sarà senza vantaggio l'esposizione di quest'altra teorica.

Una delle quistioni, dove più risalta la contraddizione della filosofia di Aristotele, è certamente quella che concerne la cognizione. Imperocchè se da un lato questa pare svilupparsi a grado a grado dalla sensazione, dall'altro per contrario sembra esserne recisamente l'opposto. Il Telesio in questa critica aveva buono in mano per chiarire siffatta implicazione aristotelica, e vi si è provato con ingegno veramente speculativo. Anzitutto egli pone in sodo, che per Aristotele lo spirito raccoglie l'universale dai singoli, rannodando e fissando prima nella memoria le fugaci sensazioni; e quindi traendone la sperienza, e dalla sperienza all'ultimo la cognizione dell'universale, che alla sua volta diviene sorgente dell'arte e del sapere.[1] E dopo aver mostrato con un luogo desunto dall'ultimo capitolo dei *secondi Analitici* cotesta derivazione, un altro ne allega dal terzo libro *Dell'anima*, dove s'insegna come la ragione comprenda

[1] « Nam et ipsimet Aristoteli, et sensus universale e singularibus colligit, percipitque et intellectus singularia intelligit.... Quod igitur dictum est, e sensu memoria, e memoria experientia, ex experientia universalis cognitio exoritur, quae et artis, et scientiae principium est.... En a re ipsa, et ab ipso ductus, coactusque Aristoteles sensu, universalis constitutionem, cognitionemque omnem sensui attribuit. » — Op. cit., lib. VIII, cap. XI.

altresì il singolo.[1] Ora se divario ed opposizione ci fosse realmente fra senso ed intelletto; se il singolo fosse obbietto esclusivo del primo, e l'universale del secondo; nè l'uno potrebbe assurgere all'altro, nè questo irrompere nel dominio di quello. Se il senso diviene intelletto, se l'intelletto conosce il sensibile, vuol dire ch'ei non sono nè divisi nè opposti. Questa critica non può essere più acuta nè più esatta, e dettata dal Telesio tre secoli fa si può ripetere oggidì senza aggiungervi sillaba. E finchè Aristotele insegna cotesta, dirò così, continuità dello spirito, imbrocca dritto nel vero; ma costretto dai proprî principî, egli non può fermarsi in questa dottrina, e deve adottarne un'altra, che n'è il rovescio. L'intelletto dev'essere forma schietta, e quindi pura attività; dovecchè il senso, mescolato indissolubilmente con la materia, è passivo. Cotesti due estremi non possono dunque accordarsi a nessun patto.[2] Così riappare qui quella dualità di materia e di forma, della quale Aristotele, per isforzi che avesse fatti, non potè mai scoprire il vero *sinolo*. Arrivato adunque Aristotele a questo nodo, non lo sciolse, ma lo troncò, come fece il suo regale discepolo col groppo gordiano. E lo troncò, immaginando un intelletto passivo. Ma perchè, obbietta il Telesio, cotesto artefice non opera sempre, e talvolta se ne sta inerte? Perchè delle cose conosciute si dimentica? Forse che

[1] « Nisi enim idem omnino intellectus utramque (aquam et eius essentiam) percipiat; nequaquam aquae essentiam ab aqua diversam esse intelligat. » — Op. cit., loc. cit.

[2] « At intellectus quam longissime a sensus natura Aristoteli dimotus, neque iungi illi, neque illius terminus fieri potest. » — Op. cit., lib. VIII, cap. XIII.

queste si eran dipinte su la sua superficie in guisa che indi si potessero cancellare? O non è anzi vero che egli sia diventato esse stesse, conosciute che l' abbia? E perchè siffatto agente si stanca, e si dimentica, e sbaglia? Gli son venute siffatte debolezze dalla immersione? Baie da non perdonarsi neppure ai poeti! È forse una colpa una tale mistione?[1] Ben se ne accorsero gli stessi Aristotelici, cominciando da Teofrasto, ed accamparono contro la schietta e perenne attività di quell' intelletto tutte le difficoltà che abbiamo accennate. Alle quali altre ne aggiunge del suo il nostro filosofo, e tali che potrebbero facilmente ritorcersi contro a quelli che ammettono la creazione del mondo come affatto dipendente dallo sconfinato arbitrio divino. Per qual ragione, domanda egli, chi può stare da sè, vuole accoppiarsi con tale, da cui possono provenirgli incommodi senza vantaggio di sorta? Certo che di accoppiamento sono bramosi quelli che disuniti non possono stare, o che dall' unione acquistano maggior perfezionamento.[2] Si dirà che la natura dell' intelletto passivo è tale, da dover essere attuato dalle forme attinte dal senso e dalla immaginazione; e come faranno quegl' intelletti, a cui o capita un organismo difettoso, ovvero manca il tempo di recarsi in atto, e se

[1] « At hoc si factum sit, non ubi collibitum est modo intelligamus, sed semper: neque enim iners artifex agens. » — Op. cit., lib. VIII, cap. XXIII.

[2] « Per se igitur existere potens cur illi iungi velit, a quo incommoda multa, bonum habeat nullum, quaerendum omnino. Ea enim modo copulari, unirique inter se velle videntur; quae aut seorsum esse non possunt, vel quibus unitis, iunctisque melius est. » — Op. cit., lib. VIII, cap. XXV.

ne staccano prima di averne ricevuto le forme necessarie? Queste difficoltà mettevano in seria angustia i sostenitori dell' intelletto separato, segnatamente gli Averroisti di quel tempo; dei quali fu assai severo giudice il Telesio, dicendo ch'ei si sforzarono di rinfiancare le vacillanti dottrine aristoteliche con le proprie finzioni.[1]

Ho detto che queste difficoltà, che nel Risorgimento si escogitavano contro all'intelletto agente posto fuori del mondo materiale, oggidì si possono rivolgere contro ai sostenitori della creazione libera; imperocchè questi al pari degli Averroisti si troverebbero impacciati ad assegnare un fine qualsiasi di questa produzione, che non aggrada nulla a chi la fa; e che anzi gli apporta molestie, non senza un certo abbassamento e raccorciamento di sua natura.

In questa polemica si pare più manifesta la mira del Telesio nel combattere le forme separate, eredità della filosofia aristotelica. L' intelletto disgiunto dal senso, e da questo diverso, è qualcosa che trascende la natura, dalla quale il Telesio non vuol discostarsi un dito. Aristotele anch'egli, se avesse voluto rimaner coerente con se stesso, avrebbe dovuto ritenere la medesimezza del senso e dell' intelletto, e ridurre il secondo al primo; ma egli vi accennò, senza sapersi risolvere a fermarcisi e ad adottarla definitivamente. Questa contraddizione aristotelica è messa più in rilievo dal Campanella, nel compendio che scrisse dell' opera telesiana *Su la natura delle cose.* Come! egli

[1] Telesio, op. cit., lib. VIII, cap. XXVI.

dice: Aristotele, che detestò gli atti, o le forme separate, s'indusse poi ad ammettere questi intelletti esterni, senza badare che non si poteva in modo alcuno fingere nè come s'incorporassero, nè come col corpo stessero accoppiati, nè come col loro ministero ricevessero le specie delle cose.[1] Cotesta avversione di Aristotele per le forme separate, venuta meno di un tratto nella teorica dell'intelletto, è veramente il lato più debole del sistema di quel potentissimo ingegno, e la radice di tutte le sue contraddizioni. I nostri filosofi del Risorgimento prima si accinsero ad accettare una interpretazione che facesse Aristotele consentaneo a'suoi principî, e parteggiarono pel commento di Alessandro di Afrodisia; poi, prevalendosi di questa incoerenza, cercarono di escogitare una filosofia nuova, dove l'unità della materia e della forma, del senso e dell'intelletto fosse apertamente professata; benchè l'unità fosse poi tale, che la forma e l'intelletto disparivano nella materia e nel senso.

Tutta la teorica della conoscenza nel Telesio è fondata sul senso. Sentire è percepire il movimento impresso allo spirito dagli oggetti esterni; impresso immediatamente nel tatto e negli altri organi, che si riducono tutti a tatto; mediato nel solo udito, dove l'aria mossa dal di fuora non entra nel cervello, forse per timore che in siffatta comunicazione lo spirito in-

[1] « Ipse enim (Aristoteles) qui omnia facit ex elementis, et animas coeli actus eorum posuit, et *separatos detestatus est actus*, nequaquam ponere haec omnia externa poterat. Nam nec quomodo sit in corpore, et iungatur, et suscipiat species fingere potest. » — Campanella, *Compend.*

terno non si dissipasse. Checchè sia di questa particolarità dell'udito da noi notata altra volta, il moto è il precipuo fattore delle sensazioni; chè il calore, che dovrebbe esserne a preferenza l'autore, secondo i principî telesiani, non vi si mostra se non nel gusto e nell'odorato. Il freddo poi non vi figura per niente, salvo nelle sensazioni tattili, ed in misura scarsa. Ho avvertito ciò, perchè le due nature agenti, il caldo cioè ed il freddo, dovevano essere l'oggetto principale delle sensazioni. Dovevano essere, ed è invece il moto. Ora dal moto stesso il Telesio procede alle rimanenti funzioni cogitative. Se il moto commuove gagliardamente lo spirito, e frequentemente, e per lungo tempo, allora le cose sentite si ricordano.[1] Che se poi accade che di una cosa alcune qualità si sentono, altre rimangono occulte, lo spirito in certo modo rintegra la cosa, rivestendola delle qualità che le mancano per mezzo di altre qualità, che ricorda aver percepite insieme con quelle che ha sott'occhio. Questo rintegrare la cosa per via di similitudini, è ciò che si dice comunemente intendere.[2] Se il senso difatti patisce da tutto un obbietto, vi si ferma, e non cerca più avanti; ma se per avventura patisce da alcune sue qualità soltanto, ei passa da queste alle altre che mancano, ed immagina patire anche da queste altre, e,

[1] Telesio, op. cit., lib. VIII, cap. II.

[2] « Sed rerum itidem, quarum conditio quaepiam manifesta, reliquae occultae sunt, has itidem iis intueri in rebus, quibus illa inesse conspecta sit, et quae totae perceptae ei sunt, quod intelligere vulgo dicitur; quodque.... existimari vel potius commemorari dicendum est. » — Op. cit., lib. VIII, cap. III.

radunando le prime e le seconde, ricompone intero l'oggetto. Il fondamento di tal reintegrazione è la similitudine, la quale si raccoglie pure dal senso così; ritenendo cioè per simili le cose, da cui si patiscono gli stessi movimenti.[1] Sentire, immaginare, o ricordarsi, e ragionare son dunque tutt'uno.

Parve ai Peripatetici che il trovarsi animali privi di memoria fosse argomento del divario fra sensibilità ed immaginazione, quando la ragione dell'esserne privi può stare nella insufficiente disposizione di quegli animali.

Che sian poi la stessa cosa nell'uomo si pare da ciò, che con gli stessi moti con cui si eccita il senso, con quelli pure si eccita la immaginazione, la quale sembra un senso più languido. Ond'è che di quei cari, di cui ci punge vivo desiderio, e che brameremmo presenti, noi ci studiamo di richiamare la immagine, e ce ne dilettiamo come faremmo della loro compagnia.[2] Similmente si può provare che l'intelletto sia una reintegrazione del senso manchevole, con quest'altra osservazione, che quando abbiamo sotto i sensi qualche obbietto, noi non curiamo e quasi disdegniamo di ragionarvi sopra; stimando più eccellente di ogni ragionare l'immediata percezione.[3] Si potrebbe forse opporre, che, poichè lo spirito nel sentire si ferma in un obbietto, e nell'intendere passa da uno

[1] « Intellectionis cuiusvis principium similitudo est sensu percepta; intellectio vero ipsa.... sensus quidam imperfectus nimirum, et per similitudinem. » — Telesio, op. cit., loc. cit.

[2] Op. cit., lib. VIII, cap. X.

[3] Op. cit., lib. VIII, cap. III.

all'altro, ciò potesse bastare a stabilire un divario fra senso ed intelletto. Il Telesio dice che non basta, perchè non si deve badare al modo, come le cose son conosciute, ma alle cose stesse cognite.[1]

Al quale intento egli usa l'immagine dell'artefice, il quale tratti la stessa materia, benchè in varia distanza e con istrumenti diversi. La differenza fra il sensibile e l'intelligibile non esiste; è il diverso modo, con cui lo spirito considera le cose, che ci fa dire talora che le sentiamo, tal'altra che le intendiamo. Ben inteso però che l'intendere è da meno del sentire; che l'intelletto è un senso più languido e più oscuro. Come si fa difatti l'intendere? O si sa l'agente e si cercano le sue azioni; o per contrario si sanno le azioni, e si cerca l'agente che le ha prodotte, servendosi lo spirito di esse come di note per trovare l'oggetto cercato.[2] Questo processo non può esser mai così certo, nè così limpido, come quando cadono sotto i sensi e le azioni e l'agente, tutti e due insieme. Non occorre neppure dire che al ragionare porge necessariamente il senso il primo fondamento;[3] e che quindi si ricavano i principî di tutte le scienze, non esclusa la matematica.[4] Hanno, è vero, le matematiche esattezza di conclusioni; ma sottostanno in eccellenza alle scienze naturali, perchè queste ultime

[1] « Non modus scilicet, quo res cognoscuntur, sed ipsae intuendae sunt res. » — Telesio, op. cit., lib. VIII, cap. III.

« Haerere et transire, sentire nimirum ratiocinarique existimandum est. » — Id., eod.

[2] Op. cit., lib. VIII, cap. VII.

[3] Op. cit., lib. VIII, cap. III.

[4] Op. cit., lib. VIII, cap. IV.

nascono dai proprî principî e dalle proprie cause, dovecchè le matematiche trattano dei segni di esse cause.[1]

Qui è da notare che nei sistemi dove si muove da un mondo ideale per discendere alla natura, le matematiche sottostanno alla metafisica, ma sovrastanno alle scienze naturali; ma dove per contrario si parte dalla natura, le matematiche debbono riputarsi inferiori alle scienze naturali, e peggio poi la metafisica, ch'è scienza ombratile.

Dal diverso punto di prospettiva, da cui si gira lo sguardo, si fanno dunque diverse ed anzi opposte estimazioni delle scienze umane; talvolta incielando le ideali, tal' altra sbassandole, e tenendole in conto di ragnatele. Dove inclinasse il Telesio abbiamo già visto, e per questo verso ei precorse al dispregio baconiano per le scienze fondate sul puro ragionamento.

Ora se tutte le funzioni dello spirito si riducono al sentire; a sentire le cose presenti il senso; le cose lontane la memoria; le cose occulte il ragionamento; in che diversifica lo spirito umano da quello degli altri animali? In nulla, salvo nel maggiore o minor calore, per la qual gradazione lo spirito umano è più agile, più nitido, più schietto degli spiriti belluini.[2] E tra gli spiriti umani, se uno è più eccellente dell'altro, dipende da cause parimente naturali; dalla purezza dello spirito, dall'ampiezza del cervello, dall'ambiente esterno, dalla qualità differente dei moti esterni che lo commuovono.[3]

[1] Telesio, op. cit., lib. VIII, cap. V.

[2] Gli spiriti per lui differiscono: « Calore, tenuitate, puritate, nitoreque. » — Op. cit., lib. VIII, cap. XXIX.

[3] Dopo aver detto che Aristotele non può spiegare il divario

Nè piccola parte a raffinare lo spirito interno ha l'aria esterna che si respira, come il Telesio scrisse nell'apposito *Commentario su l'uso della respirazione;* nonchè la qualità dei vapori che ascendono al cervello dal ventre, essendo incontrastabile che dall'una e dagli altri vien ristorato e rifatto lo spirito, ond'è necessario che ad essi divenga similissimo.[1] Da una parte dunque lo spirito sortito nella generazione, dall'altra l'ambiente e la nutrizione servono a spiegare tutta la differenza degli intelletti umani. Conseguente fino all'ultimo, non dubita il nostro filosofo di attribuire la ragione agli animali, specialmente se più sviluppati;[2] nè si ristà dal biasimare Aristotele, che, dopo avere scorto l'uso che ne fanno, non gliene attribuisce pur ombra.

Col senso va congiunto l'appetito, essendochè lo spirito si compiace nel sentire e nello intendere, ed

degli intelletti umani, soggiunge: « Nobis nullus neque in hoc labor. Quoniam enim passionum motuumque, quibus alias commotus est spiritus, recolitione intellectio fit; et spiritus longe a se ipsis calore, tenuitateque, et puritate differunt: in longeque diversissimis collocati sunt, operanturque cerebri ventriculis; nec aeque ab exterminis rebus commoti sunt omnes; nec praeteritorum motuum cognitio, motusque ipsi aeque in omnibus remansere; nec aeque ad eos recolendos prompti, nec aeque aptum locum nacti sunt omnes: longe intelligant diversissime necesse est. » — Op. cit., lib. VIII, cap. XXVIII.

[1] « Quoniam ex aeris, qui inspiratur portione quapiam, et a vaporibus, qui assidue e ventriculo, ventreque ascendunt, et ex evaporatione amplius, quae e plexu retiformi exhalat, reficitur spiritus; et illis hunc similem fieri existimandum est. » — Op. cit., lib. VIII, cap. XIV.

[2] « Quaedam igitur ratiocinandi, dignoscendique vis animalibus insit oportet. » — Op. cit., lib. VIII, cap. XIV.

anzi si perfeziona, per esser queste le sue proprie operazioni. Più gagliardo certamente è il sentire, meno l'imaginare e l'intendere; ma tutti essendo parimente moto, di tutti lo spirito si diletta.[1] Gode soprattutto della conoscenza di sè, perchè così si rende più atto alla propria conservazione, che, come vedremo appresso, è il fine supremo dell'attività spirituale.[2]

Se non che qui sorge un dubbio, del quale non s'è avvisto il Telesio, ed è questo: come lo spirito può conoscer se stesso? Ogni conoscenza, come ogni percezione, è determinata da un moto, ed ogni moto, per essere avvertito, deve essere diverso dal movimento proprio dello spirito; almeno questa è la condizione, che pare risultare da ciò che disse il Telesio a proposito degli odori, i quali intanto sono avvertiti, in quanto dilatano o costringono lo spirito; ma che poi durando un pezzo nè più si sentono, nè più dilettano, perchè cessano di commuoverlo.[3] Or dunque per sen-

[1] « Et sentire scilicet, et intelligere appetit spiritus, summopereque et sentiens et intelligens oblectatur, et perficitur etiam; quod multo quidem robustius sentiens, et imaginans, et intelligens itidem ad motum, ad propriam agi videtur operationem. » — Op. cit., lib. VIII, cap. XXI.

[2] « .... utique rerum omnium vires, et sui ipsius, et proprii tegumenti, propriique organi naturam, constructionemque cognoscendi appetitu teneatur, et earum cognitione non modo summopere gaudeat, sed ad sui ipsius conservationem aptior factus cum sit, perfectior etiam factus sibi ipsi videatur, oportet. » — Op. cit., lib. VIII, cap. XXI.

[3] « Et voluptas, et sensus, quem facit (odor) assidue imminuitur, obscuraturque. Neque enim ambigere licet, quin propterea eveniat; quod ab odorum singulis in amplius, angustiusque actus spiritus, quod a singulis amplificari, constringive potuit, nihil

tire se stesso dovrebbe avvenire che lo spirito si riflettesse sul proprio movimento: cosa che il Telesio non dice, e che, secondo i suoi principî, non può succedere; imperocchè il sentire avviene per dilatazione o per costringimento, e lo spirito nè dilata, nè restringe se stesso, quantunque si ponesse come sostanza mobile ed agile. Il Telesio non accenna a questa difficoltà, e parla senz'altro della conoscenza che ha lo spirito di se stesso, non domandando se questa conoscenza fosse possibile.

Ben se ne accorge però il Campanella in quel *Compendio* dell'opera telesiana che pubblicò Tobia Adami, dove pone lucidamente il problema, e lo risolve negativamente. Lo spirito, egli dice, non può ricevere se stesso, perchè da se stesso non può patire, per essere a sè similissimo. Esso dunque difficilissimamente può conoscere se stesso, cioè non direttamente, ma di rimbalzo, misurando le proprie mutazioni dalle altrui, al modo stesso come uno specchio, se fosse fornito di virtù visiva, non vedrebbe se stesso immediatamente, ma si vedrebbe riflesso in un altro specchio.[1] Qui, come si vede, il Campanella non compendia il Telesio, ma aggiunge del suo; e tanto la difficoltà, quanto la soluzione, sono degne dell'acume di quel filo-

amplius amplificetur, constringaturve; itaque nec commoveatur. » — Op. cit., lib. VIII, cap. XV.

[1] « Verum est enim denudari ipsum recepti natura, attamen omnes recipit corporeus spiritus res, quibus est nudatus, se autem minime; non enim a se patitur; sibi enim est simillimus. Itaque se noscere difficillimum est. At per aliorum spirituum mutationes et actus, quasi per proprios se metitur, ut speculum seipsum ab alio speculo relatum refert. » — Campanella, pag. 82.

sofo: la difficoltà, perchè mostra la impossibilità di cogliere la propria esistenza, ammesso che il conoscere si faccia per movimento; la soluzione, perchè addita una nuova via alla spiegazione del problema della conoscenza, alla quale spiegazione mal si arriverebbe, se si trascurasse il lato pratico dello spirito, cioè la sua relazione verso gli altri spiriti.[1]

Lo spirito, nell'esser mosso dalle cose esterne, vien mosso o secondo la propria natura, e ne prova piacere; o violentemente, e ne sente dolore. Il piacere è dunque il senso della propria conservazione; il dolore, della propria distruzione.[2] Lo spirito appetisce il piacere, e rifugge dal dolore; nè l'uno nè l'altro però sono a lui il sommo bene, tantochè lo spirito mal si risolverebbe ad operare per conseguire il primo, o per allontanare il secondo.

Or qual è questo sommo bene? La propria conservazione, in grazia della quale lo spirito fu dotato della facoltà appetitiva e ripulsiva.[3] Alla stregua del sommo bene va misurato il piacere; onde per giocondissima che ci riuscisse un' operazione, noi dovremmo subito smettere, quando impedisse la conservazione ed

[1] Chi ha con più precisione posto in chiaro la necessità dello spirito pratico per risolvere il problema della conoscenza, è stato l'illustre prof. B. Spaventa nella sua *Teorica della conoscenza*. — Napoli, 1866.

[2] « Voluptas conservationis, dolor destructionis sensus. » — Telesio, op. cit., lib. VIII, cap. III.

[3] « Utique seipsum conservandi gratia spiritum ea (facultate appetendi et reliciendi) donatum esse, et supremum omnino bonum, quod ea appetit, sectaturque spiritus conservationem esse, liquido patet. » — Op. cit., lib. IX, cap. II.

Digitized by Google

il perfezionamento del nostro spirito.[1] La virtù è lo spirito inquanto fa questa misura e questo ragguaglio delle sue operazioni in rispetto al sommo bene; misura che si esegue raccogliendo i moti presenti ed i passati, e dal loro raffronto moderando gli appetiti presenti, ed indirizzandoli alla loro mèta.[2] Ogni virtù dello spirito sta dunque nella facoltà ragionativa, come da questa medesima radice nasce ogni vizio.[3] Operare virtuosamente o viziosamente, vuol dire conoscere la misura delle proprie operazioni affine di conservarsi, o per contrario disconoscerla. Se non che la virtù decretando le azioni misurate, ed il vizio le immoderate; e queste ultime potendo uscir di misura o perchè trapassino il segno, o perchè rimangano di qua da esso, avviene che ad una virtù si oppongano sempre, o il più delle volte, due vizî, uno eccessivo, l'altro manchevole.[4]

Ma qual è poi la vera sorgente della virtù e del vizio? La facoltà discorsiva, si è detto; ma questa alla sua volta da che proviene?

Dalla purezza e dal nitore dello spirito; purezza e nitore, che sono doti naturali, e che a niuno è concesso di poter mutare.[5] Qui la opposizione tra lui ed Aristo-

[1] « Non a voluptate omnino ad operandum impellendus (spiritus), neque a dolore ab operationibus reiiciendus, sed a sui ipsius conservatione utrumque. » — Op. cit., lib. IX, cap. IV.

[2] « Liquido patet, sapientiam, non singularem, sed universalem, et totam omnino esse virtutem : reliquas eius veluti species, vel partes. » — Op. cit., lib. IX, cap. V.

[3] « Utique non quae appetunt, operanturque, sed una modo ratiocinans facultas virtus, vitiumque poni debet. » — Op. cit., lib. IX, cap. V.

[4] Op. cit., lib. IX, cap. V.

[5] « Nulla consuetudine novas animae facultates, vel praeine-

tele scoppia più aperta e più recisa; e qui forse consiste, se non prendo abbaglio, la principale novità del sistema telesiano, la quale novità è stata quasi da tutti gli storiografi fin qui trascurata.

Il mondo etico, come apparisce dal nome stesso di origine greca, era per Aristotele una produzione dello spirito per mezzo della consuetudine:[1] per Telesio è, invece, un effetto naturale; pel primo dunque la virtù è fatta, per il secondo è data. Questo divario è tanto capitale, ed il Telesio è tanto consapevole della opposizione che fa, da soggiungere che in questa ricerca, se la virtù è data ovvero se è acquistata con la consuetudine, consiste in certo modo la cognizione della sostanza dell' anima.[2] Ed in ciò ha perfettamente ra-

xistentibus novas operandi vires indi, intelligere inde licet. » — Op. cit., lib. IX, cap. XXX.

[1] Appresso i Greci si riscontrano due vocaboli, che da prima dovettero avere lo stesso significato, ἔθος ed ἦθος, dei quali il primo vuol dire consuetudine, ed anche sede consueta, ed il secondo, costume; quasi additando con la medesimezza delle parole, leggermente modificate, che la moralità è effetto della consuetudine. La parola stessa ἦθος, adottata poi nel dialetto attico ad esprimere costantemente il costume, nei più antichi, come in Omero, in Esiodo, in Erodoto, conserva la originaria significazione di sede certa. Quindi Aristotele potè dire, come osserva il Zeller, che la moralità nasce dalla consuetudine: « Die Sittlichkeit stammt aus der Sitte, das ἦθος, aus dem ἔθος. » — *Phil. der Griech. Zw. Th. Zw. Abth.*, pag. 488.

Il luogo a cui accenna Zeller è dell' *Etica grande di Aristotele* (lib. I, 6), e dice così: « το γαρ ηθος απο του εθους εκειτην επωνυμιαν. ηθικη γαρ καλειται δια το εθιζεσθαι. »

[2] « Ac dum naturane virtus animae insit, an consuetudine comparetur inquiritur, quodammodo animae inquiritur substantia. » — Op. cit., lib. IX, cap. XXVII.

gione. Imperocchè se ci è un mondo differente dal mondo naturale, come sarebbe il mondo etico non dato, nè presupposto, ma fatto dall'uomo, l'anima non si può più neppure ridurre a forza naturale. Il Telesio con questa consapevolezza, con cui nega ogni altra produzione che non fosse naturale, ci si palesa come precursore dell'*Etica* spinoziana, al modo, s'intende, come si poteva essere prima di Cartesio. Se lo spirito è naturale, il mondo etico non differisce punto dal mondo naturale. Ed un altro corollario conseguita da tale premessa, che cioè tutto il bene, il supremo bene dello spirito stia nella propria conservazione. Qui pure ti sembra di udire Spinoza, che attribuisce ad ogni modo finito lo sforzo di perdurare nell'essere,[1] e la sentenza telesiana è foriera del *Selbsterhaltung*, che oggidì prevale in certi sistemi morali in Germania. Ora conservare non importa immutare la natura che si ha; che anzi il Telesio osserva l'impossibilità di tali mutazioni: dunque virtuoso non si diventa, ma tale è solo colui, a cui è toccato uno spirito puro; e chi ne ha avuto, ha avuto.[2]

Il Telesio squadra questa controversia da tutt'i lati, e cerca di stringere Aristotele tanto, da precludergli ogni scampo. E prima nega che la consuetudine possa qualche cosa su la natura; poi con molta finezza

[1] « Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur. » — Spinoza, *Ethica*, parte III, prop. VI.

[2] « Quibus sentiendi, intelligendique vis languida inest, nulla unquam industria volens ea fit, robustaque. » — Telesio, op. cit., lib. IX, cap. XXX.

E prima aveva detto: « Entium virtutem ipsorum puritatem esse liquido patet. » — Op. cit., lib. IX, cap. XXIX.

argomenta contro alle origini della consuetudine medesima. Quando pare che noi operiamo per via di consuetudine, in sostanza noi siamo in balìa del nostro arbitrio; il che torna quanto il dire che operiamo sotto l'impero della natura, perchè da lei rampolla l'arbitrio nostro.[1] Difatti l'arbitrio dipende dall'appetito, e questo dal senso, o dall'intelligenza, che, come sappiamo, è pel Telesio col senso tutt'uno.[2] Posto anche poi che la consuetudine a qualcosa valesse; come è nata essa? Com'è sbocciata la prima operazione, dalla quale la consuetudine si origina? Come ha avuto incremento? Da quale causa è stato spinto lo spirito a produrre queste operazioni?[3] Le difficoltà telesiane, queste ultime specialmente, sono di una finezza e di un acume straordinario, nè i moderni oppugnatori dell'autonomia della libertà morale ne hanno saputo escogitare di più gagliarde. Le prime, che confondono la consuetudine con l'arbitrio e l'arbitrio con l'intelletto, e questo finalmente col senso, hanno peso soltanto nel sistema telesiano; fuori del quale potrebbero parere asserzioni gratuite.

[1] « Itaque quoniam vel ubi iuxta consuetudinem operari videmur, iuxta intelligentis arbitrium operamur, et quas intelligentis imperio operamur operationes, seu virtutum eae sint, seu vltiorum, naturae omnino eas operamur imperio: utique et virtutes, vitiaque non consuetudine comparari, sed natura inesse existimandum videtur. » — Op. cit., lib. IX, cap. XXXI.

[2] « Ubi prave appetit, non ipsius est vitium, sed vel sentientis, vel intelligentis; et huius omnino. » — Id., eod.

[3] « Quoniam enim primae operationes, a quibus consuetudo ortum habet, incrementumque, consuetudini assignari nulla possunt ratione: res utique inquirenda Aristoteli erat, a qua impulsus spiritus illas edidit. » — Op. cit., lib. IX, cap. XXXIII.

Il problema etico però è posto con una precisione mirabile: la sua soluzione è in aperta opposizione con quella data da Aristotele, ed è quale l'insieme del suo sistema richiedeva. Il Naturalismo da lui inaugurato non poteva ammettere altro mondo, che non fosse il naturale; e solo Spinoza è stato di poi tanto logico, quanto fu il Telesio. La principale differenza tra Aristotele ed il filosofo cosentino non si palesa sì evidente nei primi libri, come in questo ultimo; e la ragione è chiara. Quando si tratta di spiegare la natura, la forma aristotelica è anch'essa naturale, e diviene estranaturale soltanto nel concetto di motore immobile; onde il Telesio può dissentire dal grande Stagirita nello assegnare una causa invece di un'altra da lui tenuta per insufficiente: ma qui nel mondo etico, una nuova produzione, che non sia più naturale, si scopre indispensabile.

Dato il mondo della natura, produrne un altro che sia fattura dello spirito: tal è il problema nuovo che qui si affaccia. Il Telesio non poteva accettare, che, oltre alla natura, ci fosse qualcosaltro, ed Aristotele, come abbiamo visto, ammetteva questo qualcosaltro. Che cosa era difatti la virtù per Aristotele? Non un affetto, perchè questo non dipende dal nostro libero arbitrio, e la virtù ne dipende. Non una facoltà, perchè la facoltà è innata, ossia è donata dalla natura, e la virtù è acquistata dallo spirito.[1] Dunque rimane che essa sia un'abitudine (ἕξις). E si badi che cotesta

[1] Il Zeller, allegando i testi dell'*Etica di Aristotele*, conclude così: « Das Vermögen ist uns angeboren, die Tugend und Schlechtigkeit nicht. » — Op. cit., loc. cit., pag. 483.

abitudine non sia da confondere con quella disposizione naturale che ci può fare inclinare alla virtù, perchè questa non sta in noi di averla, mentre la virtù è in balìa nostra di acquistarla mediante la consuetudine.[1]

Alcuni popoli possono essere predisposti da natura meglio di altri alla virtù; alcuni fanciulli meglio di altri similmente; ma nè questi nè quelli si debbono chiamare virtuosi, se la pratica continua di quegli atti, che si dicono virtuosi, non abbia trasformato ciò ch'era semplice dato naturale in carattere morale, o, per dirla con Aristotele, in abitudine. Siffatta trasformazione tenuta indispensabile dallo Stagirita è affatto impugnata dal filosofo cosentino, che in quella naturale disposizione vuol riposta tuttaquanta l'essenza della virtù. E la natural disposizione è per lui un risultamento di cause esteriori: i costumi variano secondo la diversità degli spiriti, e questi alla lor volta sono determinati dai corpi in cui abitano, dal cielo, dai nutrimenti.[2]

[1] « Die Naturlage und die Wirkung der natürlichen Triebe hängt nicht von uns ab, die Tugend dagegen ist in unserer Gewalt; jene ist uns angeboren, diese entsteht allmählig durch Uebung. » — Id., eod., pag. 485.

[2] « Propterea scilicet diversi sunt mores infantum, quod et spiritus diversi sunt; et propterea iuxta aetatum mutationes in omnibus propemodum mores immutantur, quod et spiritus substantia; et singulae nationes, singulaque animalium genera propriis virtutibus, propriisque vitiis universa propemodum donata sunt, quod veluti illorum, horumque corpora sibi ipsis similia, cognataque sunt, sic et spiritus; et illorum amplius, quod eodem a coelo, iisdemque e cibis; similibus praesertim in corporibus similes conficiuntur spiritus. » — Telesio, op. cit., lib. IX, cap. XXXI.

Digitized by Google

L'abitudine non può nulla mutare di ciò che la natura ha formato.

Dopo questa lunga discussione sul modo d'intendere la virtù, vogliamo toccare di un'altra ricerca, che di sopra abbiamo appena accennata. Qual è il fine dell'uomo? Il sommo bene, quello che si cerca per sè, e non per un altro; quello che basta quindi ad appagare tutte le brame dello spirito. Fin qui i due filosofi si trovan d'accordo; ma dove consiste proprio questo sommo bene? Nella conservazione di se stesso, ha detto il Telesio, perchè questa conservazione dev'essere il fine ultimo di ogni operazione dello spirito. Aristotele, per contrario, aveva detto che consistesse nella felicità, e la felicità nell'operare secondo la propria natura, e la propria natura dell'uomo essere non la vita vegetativa, ch'esso ha comune con le piante; non la sensitiva, che ha comune con gli animali; ma la ragione. Dunque per esser felice bisogna vivere secondo ragione, e l'apice della felicità si attinge nella schietta speculazione, dove lo spirito, sprigionato dalla materia, si affisa nella contemplazione della pura forma. Il Telesio a tutti cotesti ragionari oppone essersi Aristotele dimenticato che sommo bene è quello che si cerca per sè, non per un altro: ora a lui pare che la operazione si fa per conservare la sostanza, e non già che la sostanza ci sia per operare.[1] Conseguente a questo principio il Telesio arrivò persino alla conclusione, che si possa alterare la verità per salvare la vita nostra, e quella dei nostri cari, dagli uomini

[1] Telesio, op. cit., lib. IX, cap. XXIII.

pravi che ci minacciano pericoli, e che il non farlo sarebbe inutile superstizione;[1] cosa che non avrebbe detto certo Emmanuele Kant. E non fu, a parer mio, se non una magnanima incoerenza il dire, che poi fece, corrompersi più lo spirito, se scade dalla sua dignità, se di umano diviene pecorino, che non se muore per non degradarsi, lasciando ai posteri nobile memoria di sè.[2] Imperocchè se fine supremo dell'uomo è la propria conservazione, non ci può essere cosa che valga il pregio della vita, ed ogni sacrificio generoso è una sublime follìa. Intanto non si può negare che la conseguenza telesiana di fondar la morale sopra un principio sì angusto, e sì egoistico, è cavata rigorosamente dall'intuizione generale del Naturalismo. Aristotele, ammettendo un altro mondo oltre al naturale, poteva dire: ci è il mondo naturale, affinchè da esso nasca il mondo dello spirito, e nasca per mezzo della virtù; il fine dell'essere è dunque l'operare. Il Telesio, per contrario, non ammettendo altro mondo, dal naturale in fuori, non poteva assegnare altro fine che la conservazione di ciò ch'è dato: l'operare ha per fine l'essere. Queste due formole assommano tutti i possibili sistemi di morale; tantochè tutti i Naturalisti hanno ripetuto il principio telesiano con poche e leggiere modificazioni; e talvolta con qualche felice inconseguenza, per la quale gli animi generosi nobilmente si contraddicono: com'è accaduto, difatti, al nostro Telesio. Il quale in un luogo dove si ricordava più di sè, che del suo sistema, disse doversi sopportare ogni male, incontrare ogni pericolo,

[1] Telesio, op. cit., lib. IX, cap. XIII.
[2] Id., op. cit., lib. IX, cap. XI.

per non deteriorarsi; non affine di acquistarne fama, ma per non tralignare dalla propria natura, nè scadere dalla propria dignità.

Quanto ai seguaci dell'altro avviamento in fatto di morale, che il mondo della natura fanno servire a quello dello spirito, ci è un divario di altra maniera; sul dove cioè si abbia ad attuare cotesto regno dello spirito, che entrambi preferiscono al naturale. Gli uni han detto: qui, in questo mondo; gli altri han replicato: altrove, in un altro mondo, di questo assai più perfetto. Aristotele ed i suoi più fedeli interpreti, come, per esempio, il Pomponazzi, stanno tra i primi; i filosofi, che seguono l'intuizione cristiana di una vita futura, stanno tra i secondi. E gli uni e gli altri si discostano dal Naturalismo, che, immedesimando natura e spirito, non può concedere che quella debba servire a questo. Questa immedesimazione fu richiesta dalla rottura che aveva prodotta e segnalata il mondo greco senza poter riuscire a risaldarla: rottura che continuò, ed anzi si accrebbe durante il Medio Evo. In Aristotele, come in Platone, benchè forse in minor misura nel primo, che nel secondo, ci era una lotta non solo tra natura e spirito, ma ancora tra le facoltà dello spirito medesimo; una specie di guerra intestina, e senza speranza di pace definitiva: gli appetiti in continuo contrasto con la ragione, e la libertà posta in mezzo, e quasi in bilico, che piegava ora a destra, ora a manca. Ma che cosa era la libertà, questa facoltà che doveva essere paciera e conciliatrice delle parti contendenti? Era una specie di risultante delle due forze opposte; risultante che può benissimo stare nella meccanica, ma che qui non approdava.

Gli appetiti rimanevano irrazionali e la ragione inerte, nè Aristotele potè mai sgroppare questo nodo, nè chiarire come gli appetiti irrazionali si piegassero poi ad ottemperare allo imperio della ragione; nè come questa, neghittosa ed immobile, potesse aver forza da temperarli e da infrenarli.[1] Il Telesio non manca di scernere questa menda del sistema aristotelico, nè di metterla in mostra.[2] Egli uscendo dal dualismo greco proclama il primo nel Risorgimento, che nello spirito non ci è contrasto di sorta; che tutto è in lui razionale; che il contrasto che noi vediamo in lui è nella sola facoltà raziocinativa, la quale tentenna incerta fra varie similitudini.[3] Così la persona umana, non meno

[1] Questa incertezza di Aristotele nel determinare il concetto di libertà è stata segnalata dai critici moderni, fra i quali mi piace citare il Zeller: « Die inneren Vorgänge freilich, durch welche die freie Willensthätigkeit zu stande kommt, genauer zu bestimmen, und die im Begriffe der Willensfreiheit liegenden Schwierigkeiten gründlicher zu lösen, hat Aristoteles nicht versucht. » — Op. cit., pag. 454.

[2] « Aut qui si irrationalis sit, rationalis consilium, admonitionemque percipiat? » — Telesio, op. cit., lib. IX, cap. XXV.

[3] « Quae pugna in anima fieri videtur, non diversarum ipsius partium, facultatumque disceptatio, decertioque, sed rationalis unius fluctuatio, distractioque, et perplexio omnibus quidem, at Aristoteli certe amplius videri debet. » — Op. cit., lib. IX, cap. XXV.

Questo capitolo è intitolato così: « Animam, eiusque virtutem non recte in rationalem, irrationalemque Aristoteli divisam esse: et animae facultates, si quidem plures sunt, rationales omnino esse omnes. » — Or questa razionalità, di tutto quanto è nell'uomo, fa presagire la deduzione spinoziana delle passioni, la quale è appunto fondata su lo stesso principio, che cioè esse non siano già un fuorviamento della ragione, nè l'effetto di uno scadimento di nostra natura, ma il necessario corollario della medesima essenza umana.

che il sistema intero della natura, si mostra la prima volta composta in pace, e tutta di un pezzo. E questo, a parer nostro, è il principale significato che abbia il sistema del Telesio nella storia del pensiero speculativo.

Nella natura non ci è contrasto tra materia e forma; non ci è contrasto tra materia e spirito; e finalmente nello spirito non ci è lotta tra senso e ragione, tra appetito e libertà. La discordanza, su la quale si fondava il Medio Evo, erede della rottura lasciata dal mondo greco, è cessata; ed una unità ricca e feconda è posta a capo della scienza, l' unità della natura. Ora cotesta unità immediata del Telesio è potente di effettuare la vera conciliazione, alla quale tendevano il mondo greco, sul disciogliersi, ed il Medio Evo cristiano? Ovvero cotesta unità si dee avere in conto di semplice preparazione, la quale a lungo andare condurrà alla vera unità, all' unità mediata della natura e dello spirito? Questo problema sarà sciolto, quando avremo sott' occhio tutto lo svolgimento storico, a cui diè occasione il movimento telesiano; quando cioè avremo fatta la storia dell'idea della natura, fino a che questa dalla pura contingenza arriva a farsi valere come avente un valore assoluto ed indipendente. Prima di porre l' ultima mano alla esposizione della dottrina del Telesio, notiamo ch'egli con quell'altra anima creata da Dio, che appiccica come forma all' uomo, riproduce l'antagonismo che ha cercato di togliere in tutti i suoi libri, attribuendo all'uomo due appetiti, di cui uno anela alla conservazione della vita presente, l'altro a quella della vita futura; ed inoltre due intelletti, uno dei

quali si chiamerebbe meglio commemorazione, l'altro vòlto tutto quanto al bene avvenire.[1] Se non che l'antagonismo ch' ei rimette in campo non ha più luogo nella scienza, e neppure nella vita presente, e perciò non ha nessun valore scientifico. Che l' anima umana abbia un intelletto ed una volontà, de' quali non si giovi ora, ma che li tenga in serbo per servirsene altrove; o tutt' al più che, mentre guarda con l' intelletto e l' appetito naturale alle cose presenti, con quell' altra dia un' occhiata ad un altro mondo; ciò poco rileva alla storia del pensiero umano. La miglior prova della inutilità di quel duplicato di intelletto e di volontà che fa il Telesio, è lo averli egli stesso privati di ogni contenuto, e di averli condannati all' ozio, o almeno interdetti vita natural durante. Nel Risorgimento il Medio Evo non è sbandito del tutto, ma rimane nello sfondo del quadro, quasi per meglio lumeggiare con le sue cupe tinte il vivo colorito delle nuove figure che vi campeggiano.

[1] Telesio, op. cit., lib. VIII, cap. XV.

PARTE TERZA.

L'IDEA DELLA NATURA DAL TELESIO AL GALILEI.

CAPITOLO PRIMO.

Seguaci del Telesio. Agostino Donio.

La riforma telesiana ebbe parecchî seguaci, e moltissimi ne potremmo annoverare oltre a quelli, che direttamente muovono dalla sua dottrina, se volessimo chiamare suoi discepoli tutti coloro che camminarono nella nuova via da lui dischiusa, vale a dire, nella investigazione della natura. Il problema capitale della filosofia del Telesio è, difatti, la natura secondo i proprî principî; problema che, a parer nostro, è affatto nuovo nel tempo in cui apparve il filosofo cosentino. I filosofi italiani, che lo avevano preceduto, il Cardano principalmente, si erano occupati dello studio della natura, ma senza tentar di spiegarne l'organismo con principî proprî, e mescolando anzi le più contraddittorie spiegazioni, prive di fondamento e di unità. La riforma tentata in Francia da Pietro Ramo si restrinse quasi nella sola *Dialettica;* e lo sventurato filosofo se ne accorse egli pel primo, quando disse: « Se io avessi a portare un giudizio sui miéi proprî lavori,

io desidererei che il monumento innalzato alla mia memoria ricordasse la riforma della *Dialettica.*»[1] Ora nella logica Aristotele rimaneva insuperabile, ed invano il Ramo s'ingegnava di scalzare quel capolavoro dell'ingegno umano. La logica aristotelica non ha avuto altra rivale, nella storia del pensiero, che quella di Hegel. Il problema logico, d'altra parte, non usciva fuori i termini della scolastica, di quel morbo scolastico, che Ramo ed i suoi discepoli si erano proposti di risanare. Com'era posto allora, il problema logico si restringeva a studiare la mera forma del pensiero; e siffatta ricerca non contrastava punto all'avviamento scolastico, salvo che nella maggiore o minore lucidezza, nella divisione diversa, nel metodo formale, senza toccarne il contenuto. Lo studio della logica, anche se innovato, non isvecchiava il pensiero; e questo appunto richiedeva una innovazione. I filosofi italiani, dal Telesio in poi, si volsero a siffatto rinnovamento, e cominciarono dal modificare l'idea della natura, e dal renderle quella indipendenza, che nella scolastica aveva perduta. La natura bene studiata doveva preparare nell'avvenire lo studio dello spirito.

Fra i primi seguaci del Telesio parmi d'annoverare il cosentino Agostino Donio, il quale nel 1581 stampò a Basilea due libri *Su la natura dell'uomo,* dedicati a Stefano re di Polonia. La data della pubblicazione cade, com'è manifesto, tra la prima opera del Telesio stampata nel 1565, e l'ultima che venne fuora nel 1588. Intanto in nessun luogo dei libri del Donio

[1] Vedi la Prefazione del libro di Ramo intitolato: *Dialecticae libri duo,* 1572.

si trova menzione del suo concittadino e precursore; e non è neppure da dubitare ch'ei non ne abbia conosciuto la dottrina, tanto è manifesta la corrispondenza. Quale sarà stata dunque la cagione del suo silenzio? Noi l'ignoriamo, ed in nessuno dei contemporanei ci è venuto fatto di scorgerne qualche indizio. Il Persio, che ci ha tramandato il nome di parecchî Telesiani molto oscuri, non ha mai accennato al Donio; ed il Donio stesso, parlando dei riformatori suoi contemporanei, schiva di menzionare il Telesio. Probabilmente sarà corso tra il Donio e l'Accademia cosentina qualche screzio; ovvero il Donio la pretendeva alla originalità, e mal sapeva acconciarsi alla modesta condizione di seguace degli altrui pensamenti. Quale che fosse stata la vera causa di questo silenzio serbato dalle due parti, l'accordo delle dottrine non si può rivocare in dubbio, e di questo accordo noi vogliamo discorrere.

Anzi tutto è da notare che il Donio restringe le sue ricerche alla investigazione della natura dell'uomo, promettendo appresso altre opere, fra le quali una su la formazione degli animali. È da notare inoltre che il Telesio aveva cominciato dalla investigazione dei sommi principî della natura, e che al tempo, in cui pubblicò il Donio i suoi libri, poteva aver composto quella parte della sua opera, dove discorre dell'uomo; ma che ancora non l'aveva pubblicata. Le opere da lui divolgate, oltre alle due edizioni dei primi due libri *Su la natura delle cose,* del 1565 e del 1570, erano due opuscoli *Sul mare* e *Su la generazione dei colori,* dei quali nessuno accennava alla natura dell'uomo. I libri

del Donio dunque, benchè scritti su l'avviamento telesiano, vennero fuora prima di quelli del Telesio, che trattano dello stesso argomento. Con tutto questo noi crediamo di non apporci male, annoverando il Donio tra i seguaci del Telesio, non avendo quegli, a parer nostro, fatto altro che applicare i principî telesiani. Aggiungiamo però, per debito di giustizia, che nel Donio si trova maggior consapevolezza, che non nello stesso Telesio, di alcune opposizioni che si muovono contro alla dottrina aristotelica. Il lettore giudicherà della nostra opinione dalla esposizione fedele di questi libri, che noi gli mettiamo sott'occhio con una certa larghezza, essendo di una gran rarità.[1]

La natura comprende, secondo il Donio, tanto la essenza corporea, quanto la incorporea, essendochè tutti i corpi naturali costano di materia e di una certa forza incorporea, che è fornita della facoltà di operare e di fare.[2] Affinchè però non si prenda abbaglio su la qualità di questa forza incorporea, soggiungiamo tosto ch'essa non è altro che il calore.[3] Ma il calore non può accoppiarsi se non ad una sostanza tenue; dunque la essenza incorporea dell'uomo, quella che soggioga e padroneggia tutte le altre sostanze corporee e dissi-

[1] L'edizione che abbiamo tra mani apparteneva al celebre Ulisse Aldovrandi.

[2] « Per naturam intelligo, tum essentiam corpoream, qua costat homo, tum naturam incorpoream.... Omnia corpora naturalia constant ex materia, et incorporea quadam vi, quae facultatem habet agendi, atque efficiendi. » — *De natura hominis, Augustini Donii consentini*, lib. I, cap. I, pag. 7.

[3] « .... Indice eius incorporea vi, hoc est calore. » — Id., op. cit., lib. II, cap. IV, pag. 65.

milari, è una sostanza calda, tenue, mobile.[1] Che se vuoi sapere a qual cosa più si assomigli questa sostanza, il Donio ti addita il puro e leggiero e tenue etere, che prese il nome o dall'ardere, o dal perpetuo corso, onde è agitato.[2]

A questi tratti principali è agevole accorgersi della perfetta somiglianza della dottrina del Donio con la telesiana. Più manifesta ancora essa apparrà nel descrivere il modo come lo spirito si generi, e si rinchiuda nella materia corpulenta e crassa; e nel mostrare come tutto dallo spirito si faccia per moto.[3] La materia è per lui, come pel Telesio, divisa in terra ed in etere, fornite di qualità opposte: inerte, crassa, opaca, e fredda, la prima; mobile, tenue, lucido e caldo, il secondo.[4] Nella composizione dell'uomo entrano entrambi questi primi corpi: se non che l'etere vi signoreggia, sottomettendo a sè le altre sostanze che ten-

[1] « Cumque sit compertum, calorem maiorem, vere non consistere proprie, nisi in subiecto maiorem in modum tenui: iure statuere videremur, quaesitam substantiam esse calidam, tenuem, mobilem. » — Id., eod.

[2] « Sic breviter erit substantia, quae superat in compositione corporis humani, si quaeris simile, contemplare hoc purum, leve, et tenue, quod occupat sublimem locum, quod a veteribus sive ab ardendo, ob calidam sui naturam, sive a perpetuo cursu, est aether vocatum. » — Id., eod., pag. 66.

[3] « Motum eius sequimur tamquam ducem ad eam. » — Id., op. cit., loc. cit., pag. 66.

« Substantia superans erit auctor motus. » — Id., eod.

[4] « .... Duo tantum esse prima corpora, alterum terram, alterum, hoc tenue, quod per sublimem fertur locum.... Terra igitur est iners, crassa, opaca, frigida.... Aether mobilis, tenuis, quam pellucidus, et natura calidus. » — Id., op. cit., lib. II, cap. II, pag. 63.

gono della inerzia della terra; onde, per tal predominio, esso si può dire l'unica natura dell'uomo.[1]

La vita consiste nell'agitare secondo la propria natura, e delle operazioni che fa lo spirito le prime, che ci si presentano, sono il moto ed il senso.[2] Queste due operazioni però si possono ridurre ad una sola, che è il moto, il quale considerato come moto locale ritiene il proprio nome, e considerato come moto di alterazione piglia l'altro nome di senso.[3] E qui forse si potrebbe notare un lieve divario tra il Telesio ed il suo seguace, in quanto che al primo parve tutto ridursi al moto locale, anche il senso, escludendo affatto l'alterazione; dove che il Donio accenna ad una modificazione interna dello spirito diversa dal moto locale. Questa modificazione però è sempre movimento, e perciò il fondamento del sistema rimane saldo in entrambi.

Che il senso appartenga allo spirito, si deduce pel Donio, come pel Telesio, dal perchè ogni sostanza naturale, senza eccezione di sorta, debba esserne fornita.[4] E qui viene diffusamente sviluppata la esten-

[1] « Spiritus, qui potitur rerum, et qui princeps, et proprie unica natura hominis est. » — Id., op. cit., lib. II, cap. VI, pag. 70.

[2] « Est enim vivere, agitare secundum naturam suam.... operationum autem, quas aedit spiritus, primae offerunt se, motus et sensus. » — Id., op. cit., lib. II, cap. VIII, pag. 73.

[3] « Motus quidem spiritus non est unius generis: sed est per locum, et est alius, quem vocant alterationis: qui quidem affectionis est, et semper aliqua affectio; sed ex quadam actione fit a spiritu in se, ut declarabitur inferius. Eum aedit, cum qualitates rerum videmur percipere. » — Id., eod., cap. IX.

[4] « Omnia igitur, quae constant natura, vim sentiendi habent:

sione della facoltà sensitiva a tutte le cose naturali, in modo assai più esplicito che non abbia fatto il Telesio, ed anche con un certo studio per sciogliere alcune difficoltà che si potrebbero opporre a questa dottrina.

L'attrazione e la ripulsione, che regna in tutte le sfere naturali, porgono a lui il principale sostegno del senso universale; senso accoppiato ad una certa inclinazione, od avversione, ch'egli vorrebbe quasi chiamare affetto. Molti esempî, che poi il Campanella riportò, e moltiplicò nei libri *De sensu rerum*, si trovano qui riferiti dal Donio. Ma come va che non tutte cose dian segno del loro sentire? Noi siamo ingiusti, replica egli, se pretendiamo manifestazioni del senso simiglianti a quelle che facciamo noi, da sostanze sprovvedute dei nostri organi. Il moto intanto è segno ed indice del senso delle sostanze naturali; ed il suono, che l'aere compresso manda, è quasi il lamento della compressione che patisce:[1] immagine poetica, che fu adoperata allo stesso proposito dall'Hegel nella *Filosofia della natura*.

Ma sebbene ei faccia il senso diffuso per tutta quanta la natura, dove vuole principalmente studiarlo,

spiritus est substantia naturalis, natura constans: ergo vim sentiendi habeat necesse est. » — Id., op. cit., lib. II, cap. X, pag. 75.

[1] « Impossibile autem est, offerri nobis sensum naturarum, nisi earum ad nos perveniat motus, et sic affectus earum aliquo modo participes fiamus: motus enim est nobis alieni sensus index: et fere cum sensu coniunctus est....

» Aer, qui prope similis est substantia spiritibus animalium, de eodem certe genere substantiae est; compressus vehementer, collisusque, gemit, fugiens compressionem, et iam de ea conquerens: quae quidem querela est sonus: tamen vulgo minime omnium sic rem esse existimatur.» — Id., op. cit., lib. II, cap. X, pag. 75-76.

è nell'uomo. Qui lo spirito, quantunque continuo, a lui sembra partibile; e quindi da distinguere in due parti: l'una, che risiede nelle cellule cerebrali, e che di quivi si stende per mezzo dei condotti nervei; l'altra, che si mostra nelle rimanenti parti del corpo. Alla prima si deve il moto locale più spiccato, più celere, più gagliardo, nonchè il senso; e di essa, a quella parte che sta nel cervello, appartiene propriamente l'immaginazione, l'intelletto, il ragionare, la memoria. Alla seconda è da attribuire la trasmutazione delle materie dissimili, e la formazione di quelle sostanze, onde si compone il corpo; in una parola, quella che diciamo vita vegetativa.[1] Con la qual distinzione il Donio mostra di aver conosciuto il divario delle funzioni, le quali costituiscono la vita sensitiva ed intellettiva, dalle altre che appartengono ad un grado inferiore, qual è la vita vegetativa.

Nello spiegare come avvenga il fatto del sentire, il Donio mette in campo una osservazione, la quale manca nel Telesio, o non è abbastanza rilevata. Lo spirito mosso dalle cose esterne rifà il movimento ricevuto, e per cotale ripetizione, che il Donio chiama attenzione, avviene la percezione di esse cose; e si produce, cioè, quel movimento speciale, che il nostro filosofo vuol chiamato di affezione, per distinguerlo dal moto puramente locale.[2] Siffatta ripetizione, ch'è un

[1] *De natura hominis*, etc., op. cit., lib. II, cap. XI, pag. 83.

[2] Admirabilis est is, quem dico affectionis motus. Cui enim non sit admirationi, substantiam non modo excipere, ut patientem, et ut materiam, motus, qui dantur ab externis, sed etiam posse rursus, ac simul *eosdem a se acdere*, et ciere in seipsa etiam alie-

rifare il movimento proveniente dal di fuora, non è senza importanza; imperciocchè lo spirito dispiega in questo rifacimento un'energia sua propria ed originaria; dovecchè nell'essere mosso da fuora sarebbe stato soltanto passivo.

Procedendo anzi più avanti, il Donio dichiara che, pur senza l'impulso esterno, e prima che questo intervenga, lo spirito abbia un senso o intellezione segreta della sua natura. Sollecitato dalle cose esterne, questo senso originario avverte la novità che in esso si genera, e così succede ciò che diciamo il sentire.[1] Dimodochè, mentre, nel Telesio, il senso pareva indissociabilmente legato al movimento esterno; qui, nel Donio, accenna ad affrancarsene, e si trova non solo il concetto, ma ancora la espressione di ciò che poi Campanella disse senso nascosto (*sensus abditus*). Onde io reputo questa innovazione assai rilevante: è il pensiero che reclama la sua originaria indipendenza, e che si distingue spiccatamente dal moto, con tutto che ne conservi in apparenza per fino il nome. Quando, difatti, il senso si pone antecedente all'impulso esterno, si chiami moto di alterazione o di affezione, quanto si voglia, sarà sempre alcunchè di originario e di indipendente.

Da questo rivolgimento dello spirito verso le cose,

nos, hoc est eos, quibus de statu moveatur? » — Id., op. cit., lib. II, cap. XVI, pag. 102.

[1] « Quod quidem sui ipsius, statusque sui abditam in se intellectionem, esse quoque sensum, atque adeo primum sensum, iure opinor aliquis dicere posset; et ex intentione in sese fieri, atque constare. » — Id., op. cit., lib. II, cap. XVII, pag. 104.

pel quale egli ripete in sè i movimenti ricevuti; da questo appunto, che il Donio chiama *metamorfosi*, germoglia una nuova facoltà, la immaginazione, con la quale egli si ripresenta e raccoglie quanti generi sensibili lo hanno toccato. Così lo spirito diviene un egregio facitore di forme (*egregius* μορφοποιος), come lo chiama lo stesso filosofo.[1] E coteste forme prodotte lo spirito conserva, quando esse lo abbiano sì gagliardamente scosso, ch'egli possa o desiderare che tornino, o temerne. Se non che, a proposito della memoria, si affaccia alla mente del Donio una grave difficoltà, ch'ei disnoda esitando, e senza mostrarsi capace neppure egli della soluzione che dà. Come va che lo spirito, innovandosi quotidianamente, ed altre parti aggiungendosi di nuovo a quelle che rimangono, serba nondimeno memoria non solo delle forme ricevute, ma della sua medesimezza costante in mezzo alle incessanti mutazioni? Come va ch'ei si tiene numericamente lo stesso, quando in realtà le parti sopraggiunte, per simili che siano alle dileguate, non sono però puntualmente le stesse? Il Donio si accorge della difficile smovitura di questa obbiezione, ch'egli stesso si propone, nè sa cavarsene altrimenti, se non che dicendo, avervi pure ad essere un modo, con cui le parti rimaste comunichino alle sopravvenienti i moti preceduti; ma quale si fosse, ei nol sa. Intanto, fattosi animo, ripiglia che la cosa non può andare altrimenti, e che la unione delle parti nuove dello spirito con le altre rimase genera tal comunichevolezza, che moti, affetti, operazioni, tutto si partecipi mediante questa,

[1] *De natura hominis*, etc., lib. II, cap. XVIII, pag. 105.

ch' ei chiama, acconcia continuazione della sostanza.[1] Il Telesio non si era proposta neppure la difficoltà; ma, per vero dire, egli non aveva ammesso, come fa il Donio, questa continua innovazione della sostanza dello spirito. A lui anzi parve ch' essa sostanza non fosse per nessuna guisa trasmutevole, e che tale si conserverebbe per tutta la vita, quale si fosse sortita nella generazione. Fondato su questa ipotesi, ei negò che gli abiti avessero tanta efficacia da affinarla, e da migliorarla come che fosse; secondochè noi facemmo avvertire nella controversia degli abiti morali, o delle virtù e dei vizî. In tutto il resto il Telesio ed il Donio procedono di conserva, ed entrambi si accordano nello spiegare tutt' i fatti psichici mediante del senso.[2]

È superfluo ancora aggiungere che il Donio preferisca anch' egli il senso all' intelletto, e che stimi tanto più pregevole e più nobile il primo del secondo, quanto le cose salde sono delle ombre, e le vere delle finzioni.[3] Quindi si maraviglia come gli antichi siansi

[1] « Spiritus enim quamvis crassis, et densis integumentis continetur, tamen it omnino continenter, uti diximus, et novus est fere in dies singulos: et quamquam similis usque est, tamen non usque idem numero est: ut, si diu manere debet memoria, modus sit aliquis oporteat, quousque praeexistens subeunti suos communicet motus. Sed dubium non est, quin sic fiat: fieri enim aliter non potest. Modus autem communicandi unus fuerit: quippe unio quia nimirum subiens cum praeexistente unus fit, sic, ut ille cum eo, qui ivit, unus erat: non quidem numero, ut pars elapsa sit haec ipsa morata: sed apta substantiae continuatione. » — Id., op. cit., lib. II, cap. XX, pag. 111.

[2] « .... Poteris enunciare duobus verbis, operationes spiritus omnes, quot quot sunt, non esse plures, quam duas: motum videlicet et sensum. » — Id., op. cit., lib. II, cap. XXI, pag. 123.

[3] « Quod si res vere praesentes, earumque rationem iam

lasciati ingannare dalle apparenze per avere attribuito ad un'altra sostanza diversa quelle operazioni, le quali parevano loro differenti dal senso, e non erano. Questa rottura dello spirito umano in due parti e quasi in due sostanze, non che diverse, opposte, è dal Donio combattuta nel primo libro, che si aggira in tale polemica contro Platone e contro Aristotele. Ed anzi più gli pare da riprendere quest' ultimo che il primo; perchè, dopo avere rimproverato al maestro questo sbaglio, incautamente ci ricasca egli stesso.[1] Nè solo questa incoerenza egli rinfaccia ad Aristotele, ma l'altra più grave di aver tanto esitato nel dire ora l'anima forma del corpo, proveniente dal seno della materia, ed ora forma estrinseca; nel non aver saputo definire se ella sta nel corpo come il nocchiero nel naviglio, ovvero se sia atto e forma della sottoposta materia.[2] Qui il Donio vince in lucidezza quasi tutti i filosofi

vere oblatam assequi, sentire eas est, per imagines autem intelligere: tanto nobilior, praestantiorque erit sensus intelligentia, quanto solida umbris, aut vera fictis.... » — Id., op. cit., lib. II, cap. XIX, pag. 108.

[1] « Illud vero, quod una eademque hominis anima in duas partes tantopere diversas secta est, indignum est Aristotele, vel ipsomet iudice, qui paullo ante idem facinus in Platonem reprehenderat, nec levibus argumentis sustulerat eiusmodi opinationem. » — Id., op. cit., lib. I, cap. VII, pag. 29.

[2] « In ἀπορία vero erit Aristoteles, etiam dum educet animam de potentia materiae, faciens formam materialem, ut loquuntur aliqui suorum: cum autem mentem attulerit foris, asserens eam separabilem a corpore, in multo maiori adhuc fuerit: multo enim magis illa lateat necesse est: sed neque proprie, et recte, forma corporis dici poterit.... Sed definiatur per Deum semel, an ita sit actus corporis anima, ut nauta navigli, an sedeat in eo, ut forma in subiecta materia: *neque enim id parvum est, aut leve: in eo sunt*

contemporanei, per aver posto la questione fondamentale del Risorgimento nei termini più precisi. Tutti, è vero, si travagliavano intorno a questo problema, ch'è quello della immanenza o della trascendenza del pensiero; tutti si schieravano o da una parte o da un'altra; erano Averroisti o Alessandristi: ma niuno al pari di questo filosofo cosentino ha indovinato tutta quanta l'importanza della questione, o ne ha formolato sì espressamente il contenuto. I filosofi originali del Risorgimento furono Naturalisti; ma essi seguivano quell'indirizzo che avevano accennato quegli fra gl' interpreti di Aristotele, che presero il nome di Alessandristi. Da qui si vede perchè in parecchie cose ei si riscontrano puntualmente; e tra il Pomponazzi ed il Telesio ed il Donio poco si può dire che ci corra a proposito della questione dell' anima. Se non che i Naturalisti allargarono la controversia a tutta quanta la natura, e l' anima stessa considerarono come una delle sostanze naturali. Così anche il Donio, il quale si restrinse a trattar la natura dell' uomo, non si è fermato a discorrere dell'anima sola, ma dell'intera sostanza umana. La questione rimase però la stessa, e si cercò di escludere sì in un caso come nell' altro quelle forme trascendenti che l' Aristotelismo esagerato aveva in-

omnia, quae possunt ducere ad substantiae quaesitae inventionem. » — Id., op. cit., lib. I, cap. VII, pag. 26.

In questo ultimo accenno è chiaramente posta la controversia che si agitava allora tra Alessandristi ed Averroisti: il che sempre più mi conferma nel giudizio da me portato nel *Pomponazzi* intorno a quelle due scuole. Nessuno accenno mi è venuto fatto di rinvenire mai ad un preteso indirizzo medio, che un certo storiografo positivo ha, non è guari, fantasticamente almanaccato.

trodotte. Di Aristotele fanno tutti conto i nostri filosofi del Risorgimento, e di rado t'imbatti in quelle invettive acri e violente, che sono sì frequenti, per esempio, nel Ramo; tanto che quasi diresti aver loro intraveduto che più ebbero colpa gli interpreti alessandrini ed arabi in quel lungo deviare dalla natura, che non già lo stesso Aristotele. Il Donio, intraprendendone la critica, lo dice disputatore gagliardo e sottile, e confessa aver durato più fatica nel combatter lui solo, che non molti altri insieme.[1] E poi che cosa combatte? L'incoerenza di Aristotele con se stesso; il che vuol dire, che intenzione di lui è di conciliare Aristotele coi suoi medesimi principî. Tutto il primo libro del Donio, speso nel rifiutare gli errori dei massimi filosofi che han trattato della natura dell'uomo, prende di mira questi quattro, Ippocrate e Galeno, Platone ed Aristotele. La più lunga polemica però è quella che fa contro quest'ultimo, e consiste a provare che mal si è apposto nello scindere la natura dell'anima, e nello spartirla in due parti, dopo aver ripreso Platone di averla divisa in tre. Le due parti, in cui l'aveva spartita Aristotele, sono il senso e l'intelletto: il Donio esige il ripristinamento dell'unità dello spirito; ripristinamento, che non è più l'unità embrionale, quando ancora lo spirito non si era distinto dalla natura, ma l'unità, dirò così, conciliativa di quei due termini che tanto tempo si eran creduti opposti ed inconciliabili. Questa unità è il moto, nella doppia forma di moto locale e di moto di affezione. Se non che que-

[1] *De natura hominis*, etc., lib. I, cap. VII, pag. 25.

sta duplicità di moto rinchiude più distinzione di quella che il nome comune di moto non accenni. Il moto di affezione è qualcosa di occulto e di originario, che antecede il moto esterno, e che ne viene non già costituito, ma semplicemente modificato. Il Donio, con questa distinzione che fa, ammette in realtà due principî, il moto ed il senso; l'uno non riducibile all'altro. Il Telesio era stato più consequente, facendo del moto e del senso una stessa cosa, senza quella doppia guisa di moto, ch'è insieme un progresso ed una incoerenza da parte del Donio.

Contro Ippocrate e Galeno ha il Donio sostenuta un'altra tesi, che cioè il senso debba essere originario, che non possa derivare dal temperamento degli elementi; e che se l'uomo sente, fa mestieri altresì che sentano gli elementi, onde esso risulta. Questo concetto è comune a tutti i filosofi naturalisti del Risorgimento, dei quali noi ora ci occupiamo; accordandosi nel dire che il senso debba trovarsi diffuso per tutta la natura, e che quindi debba essere originario.

Dalle due polemiche, dunque, che fa il Donio, è dato scorgere per quale via egli si voglia mettere. Per lui l'intelletto non si può disgiungere dal senso, nè l'anima umana stralciare in due parti opposte; ed inoltre il senso non è alcunchè di derivato, ma è un dato naturale ed originario. E per entrambi questi capi principali della sua dottrina ei rinverga a punto col Telesio, e dove se ne discosta, è nello specificare il concetto di moto in modo da distinguerlo copertamente dal senso, pur ritenendone in apparenza la medesimezza nel nome.

Un altro divario ci è dato scorgere tra i due filosofi cosentini, ed è che il Donio si avvede della difficoltà che ha lo spirito di ripiegarsi sopra di sè, e di conoscere le sue proprie operazioni: difficoltà, alla quale non aveva badato il Telesio, e che il Campanella, più tardi compendiandolo, fece evidentemente risaltare. Come avviene, domanda il Donio, che alcune azioni lo spirito le fa, perchè par che le voglia, ed altre par di non volerle? Perchè alcune le conosce, ed altre no? Se è fuor di ogni dubbio, che tutto quanto si fa è opera sua, come si spiega cotesto divario?

E, quanto al volere, risponde che tutto ciò che lo spirito fa, lo fa perchè lo vuole. Similmente, quanto al conoscere, non potendosi immaginare che una sostanza così studiosa di sè si lasci sfuggire i suoi proprî atti, bisogna che, facendo qualche cosa, se ne avvegga e la conosca.[1] Se non che, avendo lo spirito a fare con cose o somiglianti alla sua natura o dissimiglianti, nei due casi il negozio corre molto diverso. Quando egli s'imbatte in oggetti a sè somiglianti, se ne diletta, se ne rafforza, e vi si appiglia tenacemente, perchè se ne sente conservato e migliorato. Quando invece è tocco da cose dissimiglianti, ei cerca schivarle e, se non può, si sforza di combatterle, per non lasciarsene sopraffare e corrompere. Nei due casi opposti adunque lo spirito procede in maniere assai con-

[1] « Omnia ille sentit facere se, omnia vult, quae facit: qui enim substantia usque sibi attentissima, suique studiosissima.... potest iam suos ullos non nosse motus? aut qui potest non decrevisse conferre vim ad faciendum, si iam facit? Id enim est velle. » — Id., op. cit., lib. II, cap. XXIII, pag. 116-117.

trarie; e pare che voglia, o non voglia, le cose che fa; che voglia il contatto delle cose simili, perchè se ne compiace; che non voglia quello delle cose dissimili, perchè le sente perniciose alla propria conservazione, e malvolentieri entra in commercio con esse; tanto che operando, appunto perchè si sarebbe passato di quella operazione, par che non l'abbia voluta fare.

Riguardo alla cognizione, la spiegazione riesce più malagevole, ed il Donio si trova alquanto impacciato a cavarsela. Lo spirito, secondo lui, si trova in continuo contatto di cose aliene dalla sua natura; e quindi sforzato ad intendere ad esse, perchè non gli nocciano: poco o nulla può dunque badare a sè ed ai suoi atti. Ma, oltre a questa ragione, che parrebbe piuttosto vòlta a provare la difficoltà, che la impossibilità della conoscenza di sè, il Donio ne aggiunge una, che ne mostra la impossibilità assoluta, e che rampolla dai principî stessi del sistema, come notammo a proposito della dottrina telesiana. Se difatti il sentire avviene per contatto, nulla può sentire delle cose sue, perchè dentro di se stesso questo contatto è impossibile. Il contatto per rispetto allo spirito è sempre mediante il corpo che lo circonda; ed il corpo è cosa estranea, non è più lui, ed impedisce quel contatto puro di sè con sè, che si richiederebbe per questa coscienza.[1]

[1] « Novit tantum aliena, alienosque motus, quia fere ab iis tantum tangitur: aliena tantum attendit, quia semper ab iis afficitur.... Suorum nihil sentit: quî enim sentiat, nisi tangatur? iam autem ne tangi quidem potest, nisi medio hoc corpore, quae aliena res est, prohibetque purum, et aptum contactum. » — Id., cod., pag. 118.

Scrutando dipoi più sottilmente il fondo di questa impossibilità, il Donio aggiunge alcune considerazioni assai più fine di quelle che abbia fatto, non che il Telesio, lo stesso Campanella là dove nel *Compendio del sistema telesiano* toccò della stessa questione. Il senso, egli continua, in tanto è possibile, in quanto lo spirito si strania da sè; dimodochè se per avventura gli fosse dato di unirsi con la università, alla quale appartiene, questo senso esterno cesserebbe, e rimarrebbe quel senso interno e secreto, che ha ciascuna cosa di se stessa. Imperocchè da cose a sè affatto somiglianti lo spirito non sarebbe più tocco, come da cose esterne; anzi con esse si unirebbe, e la esteriorità cederebbe il luogo alla perfetta intimità. [1]

Ora alla cognizione è indispensabile la esteriorità, essendo uno straniamento da sè. Tornando adunque alla cognizione dei proprî atti, lo spirito conosce di essi quel tanto che gli rimane estraneo, e non conosce, nè può conoscere ciò ch'è veramente interno, non potendo ad un medesimo tempo lo spirito essere uno e due. [2]

[1] « Quin dico: si sensus sit tantum ad tactum externorum, hoc est, quae iam sint extra, nec iuncta, et unum facta: perierit ibi omnis sensus: iam enim non amplius tangetur a similibus spiritus, ut ab externis, sed unum cum iis factus erit, non aliter, quam nunc secum ab omnibus sui partibus unus est. Remanebit tamen sensus ille internus, secretus, quem superius nos significavimus. » — Id., eod., pag. 119.

[2] « Ut existat cognitio vel haec, vel etiam alia quaevis, quae sit aliorum, oportet, ea, quae sunt cognoscenda, sint etiam disiuncta ab eo, quod cogniturum est: nullum enim potest converti ad sese, et intueri tanquam aliud: *duo enim esset oporteret, non unum....* Rursus res pulchra cognitu: quid aliquam operari operationem,

L'impossibilità della coscienza, e quindi la negazione della essenza stessa dello spirito, è il corollario del Naturalismo; e niuno meglio del Donio se n'è accorto, e ne ha avuto sì piena e profonda consapevolezza. La imperfezione di quella filosofia è dunque scoperta ed additata da uno dei suoi primi autori: forse dal primo, perchè il Donio pubblicò la sua dottrina su la Natura dell'uomo prima che il Telesio applicasse a questa i suoi supremi principî trattati nei primi due libri. Spinoza, che più tardi si mise per la stessa via del Naturalismo, credette potere spiegare la coscienza con la semplice causalità; il Donio si accorse ch'era impossibile, e perciò è degno di molta lode per aver saputo valutare meglio la portata del suo sistema. La cognizione che il Donio consente allo spirito, è una cognizione dimezzata: sa ciò che gli è estraneo, non ciò che gli è interno; sa le altre cose, non sa se stesso. Onde lo spirito sa di muovere il corpo, di ricordarsi, di conoscere; ma non sa come faccia a compiere queste operazioni. Che se qualche cosa vuole indovinarne, gli è forza ricorrere a simiglianze, ed aiutarsi di immagini.

Alla impossibilità della cognizione riflessa, e quindi della coscienza, ch'è la cosa su la quale insiste principalmente il Donio, un'altra se ne deve aggiungere, vale a

quam sciat aliquo modo ex dimidio: hoc est, quantum per eam alienum aliquid efficiat, alienisque modis: coetera, quae in se sunt, nesciat. Sic novit spiritus imaginari se, memorari, movere corpus: modum autem, quo ea faciat, in se non novit. Nequidem quî cognoscat nunc videtur scire, quando interna sua, et in ipso ea est ratio. » — Id., eod., pag. 120.

dire, la impossibilità della vera conciliazione dei contrarî. Non ci può essere termine mediano di sì squisita perfezione, che non pieghi ad uno degli estremi.[1] Si fingano quante mistioni si vogliano, e si parli pure di conciliazioni, il fatto sarà sempre che i contrarî, rimanendo in fondo al misto, combatteranno, perchè debbono conservare la propria natura. Invano Aristotele ricorre allo spediente di dire che la virtù degli elementi non è più contraria in atto, ma solo in potenza; perchè queste son parole, e non dicono nulla di serio.[2]

Entrambe queste conseguenze del Naturalismo, che il Donio ritrae con molto acume speculativo, si riducono ad una sola. La natura non consegue veramente una piena conciliazione, e la contrarietà vi spicca a preferenza della unità, che si occulta nel fondo delle sue continue trasformazioni, e che il Naturalismo non arriva a discernere. Se dunque tutta la realtà si esaurisce con la realtà naturale, la vera conciliazione dei contrarî si chiarisce impossibile. Il che vale quanto dire: la vera conciliazione della natura non è possibile con la sola natura. Si dirà che il Donio ammette lo spirito, e che quindi egli si è contraddetto. Ma che cosa è per lui lo spirito? È un corpo, è pure qualcosa di

[1] « Nullum potest esse tam exquisite medium, quin vergat ad alterum extremorum, sitque omnino de genere alterius. » — Id., op. cit., lib. II, cap. XXIII, pag. 119.

[2] « Contraria mutua actione agi in unum medium, in quo deinde conveniat illis, dicere, verba sunt: at ostendatur ratio, qua id fieri queat.... Quid per Deum est ista potentia, quae ipsi (Aristoteli) tot in physica expedit difficultates? » — Id., op. cit., lib. I, cap. IV, pag. 17-18.

naturale.[1] Dunque nel Naturalismo manca affatto il vero concetto dello spirito, essendo stato questo confuso col concetto della natura; e ciò nel fine di ridurli entrambi ad unità. E che lo spirito manchi, si pare dall' altra asserzione, che dichiara impossibile la coscienza, ch'è il vero carattere, ed anzi la prima radice dell' essenza spirituale. Le due impossibilità additate del Donio sono dunque la stessa cosa. La vera conciliazione dei contrarî non è possibile, perchè manca il vero conciliatore, ch'è lo spirito. Non c'è lo spirito, perchè non è possibile la coscienza, il saper di sapere. Il Donio ha avuto piena consapevolezza del suo Naturalismo, meglio ancora dello stesso Telesio.

CAPITOLO SECONDO.

Continuazione dei seguaci del Telesio. Sertorio Quattromani, Antonio Persio e Tommaso Campanella.

Nell' Accademia cosentina trovò il Telesio i primi seguaci, benchè il loro nome non aggiunse nulla alla gloria del maestro, nè molto meno all'ampliamento di quella filosofia. Pochi scritti rimangono di questi primi e modesti discepoli del nostro filosofo, nè con altra intenzione fatti che di chiarire ed in certo modo di-

[1] « Quod dicitur, animam non posse] esse sine corpore inscientium est.... et iam spiritus corpus est. » — Id., op. cit., lib. I, cap. VIII, pag. 37.

volgare i concetti del Telesio, avuti in conto di astrusi ed anche di oscuri. Sertorio Quattromani, che si provò di restringere in brevità la filosofia telesiana, non dissimula nè il difetto del maestro, nè il proprio intendimento. « Egli (il Telesio), come uomo, che intese tutto lo spazio della sua vita in esaminare gli scritti altrui, et in cercare nuove cose, et nuove ragioni, et che si diede assai tardi a distendere in carte i suoi concetti, spiegò questi suoi trovati in stile, quantunque grave, et latino, così malagevole ad intendersi, che non può uomo senza aiuto di voce viva, o senza molta fatica, et difficultà, trarne i veri sentimenti.... Mi disporrò, soggiunge poi nella stessa Dedica al Duca di Nocera, a dar fuori tutti i libri del suo amato philosopho in favella pura, et toscana. »[1] E così l'avesse fatto! Ma il trattatello del Quattromani si versa sui soli primi quattro libri telesiani, su quelli cioè che espongono la dottrina dei supremi principî del sistema. Sarebbe stato assai utile se tutta quanta la filosofia telesiana avesse avuto un così chiaro e purgato espositore. Se non che forse il Quattromani non aveva penetrato ben addentro il senso delle applicazioni di questi principî, e non potè fare dei rimanenti libri una esposizione di altrettale chiarezza. Nell'avvertimento ai lettori, ei confessa la sua poca consuetudine nelle disputazioni dei filosofi; e per questa ragione forse tacque il suo nome,

[1] *La Filosofia di Bernardino Telesio,* ristretta in brevità et scritta in lingua toscana da Montano, Accademico cosentino. All'Eccellenza del sig. Duca di Nocera. Napoli, appresso Giuseppe Cacchi, 1589. — La Dedica ha la data del 15 ottobre 1588 e parla del Telesio, ch'era già morto.

come di scarsa autorità in quella scienza. « L'Autore della presente operetta, egli dice, udendo philosophia dal Thelesio insieme con molti altri giovanetti cosentini.... si formò di capo suo questo trattato.... Parve poi ad alcuni suoi amici assai intendenti di ciò, et sopra ogni altro a Latino Tancredi, uomo di molte lettere et di molto giudicio, et gran difensore della dottrina del Telesio, che così fatto libretto non fosse da tenersi sepolto.... Et quando egli, come poco avvezzo ai gridi dei disputanti, fusse poco atto a difender le cose con parole, come si è ingegnato di fare con gli scritti, chiamerà in suo aiuto altri discepoli del Telesio, che saranno più pronti in questo mistiero. I quali si profeririscono di difendere ogni cosa, et di rispondere a tutte le oppositioni, che saranno fatte a questa philosophia. »[1]

Con tutta questa confessione assai modesta da parte del Quattromani, il suo trattatello, oltre il gran pregio di una lingua scelta, e di uno stile chiaro e pulito ed elegante, rivela molto acume filosofico, se non capace di scoprir cose nuove, almeno atto ad intendere quelle additate da altrui. Grande ammiratore del suo maestro, ei crede che il punto stia a farlo capire; e che una volta compreso, niuno più gli potrebbe negare l'assenso. Anzi, presentendo che i contemporanei gli moverebbero guerra, ed avendone forse avuto qualche indizio, se ne appella alle età venture, le quali, scevre di invidia, ne faranno giudicio chiarissimo. Per lui la filosofia telesiana è così vera, così ben distinta, e così ben divisata, che non ha in sè pur una minima parti-

[1] *La Filosofia di Bernardino Telesio*, ai Lettori.

cella, che non sia conforme al senso ed alla ragione: ammirazione di discepolo e di amico ferventissimo.

Non si creda però che l'ammirazione del Quattromani fosse affatto discompagnata da ogni criterio filosofico; imperciocchè, pur dove espone ed interpetra, mostra di aver capito in che punto e per quali ragioni il suo maestro si discostasse da Aristotele: lo ha capito anzi più che non alcuni critici, i quali nel Telesio non hanno scorto altro merito, salvo quello di avere scrollato l'autorità aristotelica. Talvolta, difatti, il Quattromani aggiunge qualche chiarimento di suo; tal'altra lumeggia con qualche similitudine la dottrina un po' oscura del maestro, ed in ogni caso fa rivolgere l'attenzione del lettore a quella parte, dove più specialmente la questione si annoda e si complica. Uno dei capi principali della dottrina telesiana è di stabilire contro Aristotele una sola contrarietà suprema. Ora ecco con quanta limpidezza il Quattromani dimostra la impossibilità di essercene più coppie:

« E le contrarietà non possono essere più che una, perchè se fussero più che una, non ogni cosa si trasmuterebbe in ogni cosa, ma trasmuterebbesi solamente nella sua contraria.... Adunque le cose tutte sono ingenerate da contrarî agenti, et i contrarî agenti non possono essere più che due. »[1]

Perchè poi questi due contrarî agenti avessero ad aver senso, il Telesio lo aveva dichiarato; ma non aveva accennato a divario di gradi fra essi due: il Quattromani, forse per averlo udito dalla bocca del

[1] *La Filosofia di Bernardino Telesio*, cap. III, pag. 19.

maestro, assegna non solo una differenza, ma ne adduce la ragione. « Fu di mestiero, egli dice, dare il senso a tutte le cose, et principalmente a queste due nature agenti, delle quali sono formate tutte le altre cose.... maggior senso al calore, e più nobile, e più squisito; più torbido al freddo: nessuno alla materia. »[1]

Questo per la differenza. Ecco ora quel che ne assegna come ragione: « Ma fu dato più squisito al caldo, perchè sente più l'offese, imperciocchè come aperto, et sottile, tostochè una sua particella è offesa, o pur tocca, comunica immantinente questa offesa, et questo toccamento a tutte le sue parti. Et perciò ebbe mistiero di maggior senso per ischivargli. O più tosto, perchè il caldo è principio più nobile, et era ragionevole, che fusse dotato di senso più nobile, et isquisito; o perchè il freddo ha quasi sempre da essere offeso, e il molto senso (*caldo*) gli sarebbe stato più a noia, che a commodo. »[2]

Di queste tre ragioni, la prima è un circolo, perchè dice: il caldo fu dotato di più senso, perchè è più sensibile, che tanto vale ciò che si dice di esso, che sente più le offese. La seconda è una ragione araldica, perchè fonda su la maggior nobiltà del calore l'aver esso avuto più di senso. La terza sola accenna a qualche cosa di serio, ma se fosse stata svolta bene, avrebbe distrutto il principio telesiano. Il molto senso implica molto calore, ed il molto calore darebbe molestia al freddo, che gli è contrario. Questa ragione è intrinseca: ma che cosa importa? Che pel Telesio il caldo ed il senso sono

[1] *La Filosofia di Bernardino Telesio*, cap. XXVIII.
[2] Op. cit., eod.

tutt'uno; e che quindi il freddo, in quanto è fornito di senso, non è il vero contrario del calore: per esser tale dovrebbe esserne affatto privo. Dimodochè al Telesio rimarrebbe la scelta fra queste due posizioni: o ridurre i due principî attivi ad un solo, cioè al calore, dal quale il freddo si distinguerebbe soltanto per gradi quantitativi; ovvero dire che dei due principî un solo è sensitivo, il calore, e che l'altro è privo di senso. Il Telesio intanto sostiene che i due principî sono veramente contrarî, e che entrambi sono forniti di senso, perchè altrimenti non potrebbero essere attivi. La vera sorgente dell'attività non è dunque il calore, perchè il suo opposto, ossia il freddo, è anch'esso attivo; non è neppure la materia, la quale è inerte: quale sarà dunque? Lo dirà il Campanella; la vera attività, la energia originaria, è il senso. Il vero originario è ciò che appartiene ad entrambi gli opposti, ed è loro comune; ed alle due nature agenti una sola attività è comune, il sentire. Finchè i seguaci del Telesio non si accorgono di questa contraddizione dei principî del loro maestro, continuano ad ammettere il caldo ed il freddo, come le due attività originarie; quando se ne accorgeranno, sostituiranno a queste due il senso.

Nel tramezzo abbiamo visto il Donio, il quale non parla d'altro che del solo calore, alla cui attività contrappone la terra, ch'è per lui inerte e fredda. Nel qual caso non ci sono più due principî agenti, ed una materia sottoposta alla loro mutua azione: ma ci è da una parte, il calore solo agente; dall'altra, la terra passiva e fredda.

Ma su questo argomento torneremo più ampia-

mente a proposito del Campanella. Vediamo ora come il Quattromani abbia esposta la dilatazione e la contrazione dalla materia sotto l'influsso dei principî attivi; la quale esposizione ci piace riferire con le sue proprie parole per farne gustare ai nostri lettori la efficace proprietà:

« Nè può questa materia ricevere in se stessa accrescimento o scemamento niuno, ma può solamente essere o spiegata et allargata, o ristretta et raccolta; perciocchè, quando un picciol legno si discioglie in così gran copia di fumo, non riceve accrescimento niuno, cioè, niuna nuova materia gli si aggiunge, ma quella sola materia, che per prima era ristretta in se stessa, e che perciò occupava picciolo spazio di luoco, è poi dal caldo distesa, et spiegata, et per tal cagione viene ad occupare maggior luoco. » [1]

Ed altrove così descrive il fenomeno contrario del condensamento della materia:

« Imperciocchè allora i vapori si convertono in pioggia, quando o per troppa copia, et quantità loro, o per strettezza di luoco, nel quale si affoltano, o per forza di venti, si costringono fra loro, et conspissansi, et fannosi acque; sì come veggiamo, che si fa nei lambicchi, che i vapori che si traggono da i fiori, et dall'herbe, che sono poste a stillarsi, si convertono tutti in acqua. Perchè rattenuti dalla chiusura del lambicco, non trovando uscio da poter uscire, si ristringono et conspissansi in se stessi, et distillansi in acqua. » [2]

[1] *La Filosofia di Bernardino Telesio*, cap. XXVIII, pag. 137.
[2] Op. cit., cap. XII, pag. 66.

Al varco, che i vapori rattenuti cercano d'aprirsi attraverso la spessezza della terra, abbiamo visto aver attribuito il Telesio la cagione dei terremoti. Ora ecco con quali belle immagini descrive e colora lo stesso fenomeno il Quattromani:

« La quale humidità (della terra) assottigliata dal caldo del sole, mentre svapora dai luochi, ove è racchiusa, fa forza, et empito, et rompe, et sminuzzola la terra in molti minuzzoli. Così, come veggiamo, che si fa nelle fornaci ardenti, quando vi si mettono a cuocere i vaselli di terra, perchè la forza del caldo gli scontorce et spezza, et talhora gli stritola in molte parti minutissime. Nè ciò avviene per altra cagione, se non perchè la humidità, che è in quei vaselli, assottigliata dal caldo gagliardo, et sciolta in vapori, et in fumi, mentre cerca di andarsene via, et non trova uscio da potersene uscire, fa empito, et rompe ciò che le fa impedimento. Così a punto, come avviene ne i tremuoti, quando i vapori che sono cresciuti in quantità grande dentro le cave della terra, procacciano di uscirsene per forza, che non trovando buca da poter ciò fare, rompono, et scoscendono i monti, et le balze, et ciò che contende loro la uscita. »[1]

Certo se il Quattromani non ha qui aggiunto nulla alla spiegazione telesiana, di tali vivi colori e di sì acconce similitudini l'ha egli arricchita, da renderla infinitamente più intelligibile e più chiara. Il Quattromani era scrittore non mediocre, e non è raro il caso che nelle pagine, per mala fortuna pochissime, dove

[1] *La Filosofia di Bernardino Telesio*, cap. XXII, pag. 97.

egli ha steso la trama del sistema del suo maestro, tu t' imbatti in luoghi, che ti ricordano la ricca varietà di Daniello Bartoli. Nè a lui come filosofo sfuggì che la polemica telesiana mirava ad escludere quelle forme separate che Aristotele voleva inserire sì nel sistema cosmico, e sì nello stesso individuo umano: esponendo e compendiando, egli si mostrava convinto della impossibilità di queste forme separate.

« Hora, egli dice, poichè è da noi provato che il cielo è informato dal caldo, et le ragioni, che adducono incontro a ciò i Peripatetici, non sono di niuno momento o valore, chi ne vieterà il potere conchiudere (essendo il caldo per se stesso mobile) che il cielo si muova in giro dalla sua propria natura, senza punto haver mistiero dei motori di Aristotele?... Nè abbiamo poco di lui a maravigliarci, che havendo nel primo *Del cielo* affermato che il cielo si muova in giro dalla sua propria forma, non meno che si muovono su et giù il fuoco, et la terra, et gli altri elementi, poscia nell' ottavo dei libri *Delle cose naturali,* di tuttociò dimenticatosi, perchè ad uopo gli venisse di dire il contrario, proferisca che il cielo, acciocchè egli possa muoversi, abbia mistieri di motori da lui separati, et immobili. Avvegnachè non manchino dei Peripatetici illustri, i quali affermino i motori del cielo essere ancho forme interne dei cieli. . . . . .

» Sarebbe da provare ancora come l'anima movente muova il corpo; perciocchè, o veramente ella il muove, muovendosi ella, et sospingendolo oltre, et Aristotele avrebbe dovuto mostrarci da quale motore separato dall'anima sia l'anima mossa, o pure il muove,

stando ella immobile, et come ciò possa avvenire, nè Aristotele, nè altri potrà mai darci a divedere. Contradice a se stesso, perchè qui afferma il contrario di quello che mostra di sentire nei libri *Dell'anima,* dove prova l'anima essere forma del corpo, in guisa che niuna attione, o operatione, o passione, possa dirsi propriamente, et assolutamente esser dell'anima, che non sia etiandio dell'animale. »[1]

Dai quali luoghi, da me voluti riportare testualmente, rilucono due cose: la prima, che le forme separate non si possono sostenere, nè per rispetto al movimento celeste, nè per rispetto ai moti dell'animale; la seconda, che Aristotele cadde in un'aperta contraddizione, per aver detto una volta che i cieli si muovono per propria energia, e che l'anima sia una forma intrinseca nell'organismo; ed un'altra volta che gli uni e l'altra siano mossi da alcun che di esterno e di immobile. E perchè siffatta necessità? Il Quattromani, procedendo oltre, combatte la ragione addotta da Aristotele con molta finezza. « Ma se mai Aristotele, ei ripiglia, disse cosa vana, et poco ragionevole, per certo, che è quella stessa, che disse in cercando la cagione, perchè i motori muovono le sfere dei cieli; affermando che ciò fanno per rendersi somiglianti al primo motore, il quale egli fa immobile. Perciocchè qual somiglianza può cagionarsi col movimento d'un mobile ad un immobile? Certo niuna, anzi contrarietà grandissima, et nimistà sovrana. »[2]

Il Quattromani adunque non discostasi un dito dalle

[1] *La Filosofia di Bernardino Telesio,* cap. XXVIII, pag. 129-130.
[2] Op. cit., cap. XXVIII, pag. 134.

orme telesiane, e sua intenzione non è, se non di chiarire la dottrina del maestro: modesto cómpito, che pienamente adempisce. Egli non è un filosofo, ma non pertanto, avendo conversato lunghi anni col Telesio, dalla viva conversazione di lui, e forse in occasione di qualche difficoltà mossa, o di qualche schiarimento chiesto, si trova in grado di lumeggiare alcune transizioni, che nei libri del maestro rimangono quasi nell' ombra. Noi ne abbiamo arrecato un esempio a proposito del senso attribuito ai due principî attivi, che nel Telesio si trovano in pari condizione, e che nella esposizione del Quattromani variano di energia sensitiva. Un altro prezioso documento ci è dato raccogliere, che cioè, pur non essendo il Quattromani molto versato nelle disquisizioni filosofiche, e combattendo tuttavia la tesi delle forme separate, questa controversia doveva essere nella nuova scuola considerata come capitale. Similmente trovando noi nei seguaci del Telesio redarguito sempre Aristotele di contraddizione in tale argomento, non ci dilunghiamo dal vero affermando che i Telesiani dell' Aristotelismo rigettavano quella che più volte abbiamo detto la trascendenza, studiandosi intanto di ripristinare la genuina dottrina dello Stagirita, quella cioè della intrinseca finalità della natura.

Degli Accademici cosentini che filosofarono alla telesiana, il Quattromani solo lasciò documento scritto: gli altri, o non scrissero punto, ovvero non curarono di pubblicare le loro scritture. Di un altro pure ci rimangono documenti parte stampati, parte manoscritti, ed è Antonio Persio, il quale, sebbene non fosse stato

Digitized by Google

cosentino di nascita, fu di quell'Accademia socio operoso, e della filosofia telesiana propugnatore acerrimo e divolgatore zelantissimo.

Nei libri messi a stampa non ci è veramente uno sviluppamento preciso e ben divisato della dottrina del suo maestro; ma qua e là accenni ai capi principali di quel sistema, e promesse di futuri commenti. In un libro intitolato *Dello ingegno dell'uomo*, dedicato a Pietro Contarini, e scritto a Venezia il 1576, dopo aver visitata insieme con Silvio Galasso la zecca dei Contarini, e visto il modo come si saggia l'oro, trae da questo fatto occasione di scrivere come si saggia l'ingegno umano. « Non discostandoci, egli dice, dall'origine del nostro favellare, chiameremo i due provatori ordinari, il terzo straordinario, le bilancine, il fuogo: et un provatore sarà il senso, e l'altro la ragione, il terzo la mente, le bilance lo 'ngegno, e il fuogo lo spirito, che ciascuna fiata intende ad assottigliare, et a purgare; la verga dell'oro sarà poi questa sembianza delle cose naturali. »[1]

Preambolo metaforico, al quale non risponde una discussione veramente scientifica intorno a questi gradi della umana cognizione. Solo intorno all' origine dello spirito, intorno all' influsso del clima su gl' ingegni, ed intorno al divario tra lo spirito generato per virtù del calore, e la mente infusa da Dio, noi troviamo ripetute le stesse opinioni del Telesio, nè corroborate da nessuna prova. Vero è che il Persio accenna quivi a disegni di futuri lavori, che poi non sappiamo se abbia

[1] *Dell'Ngegno dell' Huomo*, di Antonio Persio. Venezia, 1576. — Dedica a Pietro Contarini, pag. 5.

attuati; ma pure anche in questi accenni poteva far trasparire qualcosa, che non fosse una semplice ripetizione. Lo stile con cui egli ripete la dottrina telesiana è però limpido ed elegante, e noi per darne un saggio riferiremo i frammenti che contengono le opinioni testè accennate. « Dimostreremo con la Iddio grazia, s'avverrà mai che si metta compimento alli nostri comentarî della filosofia, che lo spirito degli animali e nostro sia inesistente al corpo tutto, ma che però come in propria sede s'appoggi nei ventricelli del cielebro, e che la sua natura sia calda e tenue, e rassomigliante al cielo: il quale, oltre a ciò, che senta e muovasi, credo non mel poter negare nessun uomo ragionato, e già l'hanno affermato i Platonici. Ed io aggiungo, che così fattamente si muove, che ne prende dal movimento un piacere ed un diletto soprano, e perciò si diletta tanto dei suoni musicali e regolati, perchè da quelli è mosso ed incitato al moversi. Dal quale spirito, ciascuna parte del nostro corpo ricevendo il moversi e 'l sentire, avviene che sia vero il dire che sentiamo noi, perchè senta egli, ci muoviamo noi, perchè si mova egli, e perchè mova egli e seco tiri ove gli piace tutte le parti del nostro corpo; e non sia chi dubiti che se per caso la sostanza dello spirito non fosse nel nostro corpo, 'l nostro corpo non si poria nè muovere, nè tenere in piè. Il che apparisce chiaro quando lo spirito se ne parte in tutto, ovvero sfinisce ed infievoliscesi; perchè allora il corpo o casca alla madre terra, o perde le forze, e riman fievole, con pochissimo movimento. Questo istesso si prova dalla concavità della midolla spinale, o dai pori

di checchè nervo, quando e' sono ripieni di qualche umore, per lo quale non possa lo spirito passarvi, che le parti a cui va il nervo rimangono stupide, ed addormentate, ed immobili. Conciosiacosachè altrove sia stato provato come alcuna particella dello spirito allogata in qualche parte del corpo, ricevendo offesa, subito è soccorsa dall'universalità dello spirito, nè giammai accommiata chi la soccorse, se prima non ha vinto e superato, o pur vendicatosi di colui da chi nacque l'offesa. »[1]

« Adunque non è tanto cattivamente detto da'filosofi indiani che il mondo è vivo in ogni luogo. Il che apparisce dal movimento e dalla generazione, vedendosi che egli genera ad ogni ora qualche cosa. E già fu provato per noi altrove, che il sole caldissimo essendo, talmente rivolta le parti della terra, e dàlle il suo caldo, che avendo poi quelle in certe parti fatte tenui, non solo da lei tira vapori tenuissimi, ma ne forma anche l'istesse anime degli animali (non dico la mente, che quella è formata da Dio), i quali perciò vivono essi e le piante, perchè è in loro un certo calore ed ispirito, il quale non si può vedere bene per essere come infangato in quella materia crassa. »[2]

Riguardo all'influsso del clima su l'assottigliamento di questo spirito naturale riporta l'esempio di Erodoto, che venne a scrivere la sua storia nella Magna Grecia, tra il fiume Crati e Sibari, dove erano posti i Turî « e ciò non per altro che per la temperanza dell'aria, la quale ivi fosse perfettissima, o pure

[1] Persio, op. cit., pag. 25-26.
[2] Id., op. cit., pag. 37-38.

perchè Iddio l'ha voluto conceder grazia, che non solo vi nascessero ingegni alti e maravigliosi, come oggidì per tutti ne può far fede il signor Bernardino Telesio, di ingegno così ammirabile, ma questa grazia particolare avesse, che degli altri venuti altronde per dimorarvi s'affinassero ed aguzzassersi lo ingegno. »[1]

Antonio Persio fu dunque seguace, e non più, della dottrina telesiana; e come medico ne cava forse per corollario quella persuasione della utilità del bere caldo, che inculcò come regola d'igiene in un trattato apposito composto a Bologna, e stampato a Venezia il 1593. Alla quale prescrizione lo indusse non tanto l'esempio degli antichi, i cui usi con molta erudizione narrò, quanto la credenza che il calore fosse la sostanza di ogni cosa, come egli apertamente confessa nello stesso trattato, dicendo: « La forma, qualunque ella si sia, o de'misti, che dicono i Peripatetici, o dell'animale, ognun di essi è il calore, e dal calore è, et il calore è la vera sostanza di ciascheduno ente. »[2]

Ma di questo filosofo ci accadrà di parlare più avanti e più distesamente, a proposito delle polemiche telesiane.

Fra gli schietti seguaci del Telesio è da annoverare altresì Tommaso Campanella pel *Compendio* che scrisse *della filosofia telesiana*. Dico per questo solo, perchè nelle altre opere non pure ampliò e fecondò il sistema del filosofo cosentino, ma ne modificò il con-

[1] Persio, op. cit., pag. 103-104.

[2] *Del bever caldo costumato dagli antichi Romani*, trattato di Antonio Persio. — Venezia, 1593, pag. 74.

cetto, e ne rifece un altro tutto suo, che si può dire nuovo. Questo *Compendio*, benchè pubblicato da Tobia Adami a Francoforte il 1617, fu scritto nondimeno dal Campanella assai prima, e quando il Filosofo di Stilo non si era ancora creata una filosofia propria. Un manoscritto di questo *Compendio*, esistente nella Biblioteca Magliabechiana, porta la data del 1595, dalla quale appare manifesto che l'autore aveva ancora in mente le opinioni telesiane propugnate nell'*Apologia*, che fu pubblicata soli quattro anni prima.

Nè dalla sola data si può scorgere l'avviamento schiettamente telesiano, ma da alcuni capi principali della dottrina quivi esposta ed accettata. Il senso è ancora per il Campanella una mutazione proveniente dall'oggetto esterno; tanto che le cose a noi somiglianti non sono punto sentite.[1]

Il senso, che poi chiamerà *inditus*, non si trova qui menzionato, e per disegnarsi nella sua mente questa nuova maniera di concepirlo occorre una più accurata meditazione. Lo stesso si dica della virtù, che, per lui come pel Telesio, consiste ancora nella purezza dello spirito, e nello sforzo della propria conserva-

[1] « Sensus quilibet immutatio est spiritus ab obiecto suas vires effundente. Itaque quaecumque nobis similia sunt, a quibus nihil patimur, non sentiuntur. » — Prodomus Philosophiae instaurandae, idest *Dissertationis de Natura rerum* Compendium secundum vera principia ex scriptis Thomae Campanella praemissum cum praefatione ad Philosophos Germaniae. — Francofurti, MDCXVII, pag. 77.

Questa medesima opera, e da me riscontrata, si trova nella Biblioteca Magliabechiana di Firenze, dedicata a Paolo Attilio, con la data del 1595.

zione.[1] Più tardi modificherà pure questa teorica, e si dilungherà dalla via telesiana.

Il Campanella, instancabile compositore di libri, ci narra che, dopo dettato questo compendietto a Roma, non ci aveva più pensato, e si era messo a rescrivere una nuova Fisiologia di maggior mole, e, com'era da aspettare da un ingegno così fecondo e così irrequieto, qual era il suo, con ben altre idee da quelle di prima.[2] Noi però vogliamo, nel corso di questa storia, cercare, se sarà possibile, le ragioni di quelle progressive modificazioni, e provarci di spiegare, come dalla filosofia telesiana siasi a poco a poco il Campanella sollevato a quella che porta meritamente il suo nome, e che, con quella di Giordano Bruno, è la forma più originale che abbia rivestito il pensiero speculativo del nostro Risorgimento. E per conseguire il nostro fine ci faremo dal descrivere le polemiche telesiane, attraverso le quali il Naturalismo schietto si corregge, si affina, si amplia, e tende verso il soggettivismo, ch'è la nuova posizione della filosofia moderna, che comincia con Cartesio.

[1] « Est enim virtus puritas animae, ad quam facultas sese servandi sequitur. Vitium vero impuritas, in qua destruendi vis manet. » — Op. cit., pag. 86.

[2] « Romae igitur iterum dictavi Physiologiae compendiolum, nec quidquam ulterius de illo cogitaveram; sed Tobias Adamus anno MDCXI, nescio a quo istud accepit Patavii, ac pubblici iuris fecit sub titulo Prodomi totius philosophiae Campanellae. » — Thomae Campanellae, *De libris propriis et recta ratione studendi syntagma ad Gabriel. Naudaeum*, cap. I, art. 2.°

CAPITOLO TERZO.

Polemiche telesiane. Antonio Persio e Francesco Patrizzi.

Sotto il nome di polemiche telesiane noi raccoglieremo tutte quelle discussioni, le quali conferirono allo sviluppamento del concetto speculativo della natura; e perciò non baderemo più che tanto a quelle altre, le quali o toccarono parti accessorie del sistema, ovvero si rivolsero contro alla persona del filosofo. Con questo proposito accenneremo solo di nome il medico ferrarese Andrea Chiocco, il quale non combattè già i principî generali del sistema telesiano, ma quella parte del sistema che concerne le vene, le arterie, i nervi, e che dal Telesio fu esposta nell'opuscolo *Quod universum animal*, etc. Nè molto meno ci brigheremo di Antonio Solino, filosofo e medico mantovano, il quale scrisse un'*Apologia* contro al Telesio, non so se per difendere Aristotele o per ammucchiar contumelie contro al venerando filosofo cosentino. Siffatta *Apologia*, conservata manoscritta nella Biblioteca Magliabechiana, è dedicata al vicerè di Napoli Perafan de Rivera, ed è preceduta da una lettera indirizzata dall'autore al vescovo di Stabia, Antonio Laureo, scrittore anche lui di una *Poliantea* sui libri meteorologici di Aristotele e del Pontano. Il Bartholméss, che non l'aveva vista, dal nome di apologia fu tratto in errore, ed annoverò il Solino fra i difensori del Telesio.[1] È

[1] *De Bernardino Telesio.* — Parisiis, MDCCCXLIX, pag. 44.

conservata e non meriterebbe, se non forse per lasciare ai posteri un altro documento dell'accanimento forsennato, con cui i meno ingegnosi seguaci di Aristotele davano addosso ai filosofi novatori. Il pretesto dell'*Apologia* è di sostenere la definizione della umidità data da Aristotele, ed impugnata dal Telesio: il contenuto è un saggio d'invettive, che vorrebbero essere acri, e sono ridicole; paragonabili a quelle, con cui un altro mediconzolo mantovano, il Fiera, si scagliava contro il Pomponazzi. La filosofia telesiana, se diam retta al Solino, è frutto di costumi depravati, di miserrima ambizione senile, è vuota, inventata in atri boschi, e non già su montagne sublimi; ed il medico filosofo, continuando nelle insulsaggini, invita la terra a spalancarsi, e ad ingoiarsi quegli scritti, affinchè il pestifero veleno non se ne sparga attorno, e non infetti i miseri mortali.[1] Fortunatamente la terra tenne fermo, ed i voti del Solino rimasero inappagati.

Allato a questa cieca rabbia di detrattori, la nuova filosofia del Telesio destò ammirazione ed entusiasmo. Primo, e forse operosissimo tra i seguaci del Telesio, fu Antonio Persio, il quale si prefisse di spandere la nuova dottrina di là dalle provincie del Regno, dove era propugnata non solo dagli Accademici cosentini, ma ancora da illustri napoletani. Trascorsi appena dieci

[1] « O mores perditos, o miserrimam senilem ambitionem, o inanem philosophiam nemoribus atris inventam nequaquam in altis, et sublimibus montibus.... Tuque, Tellus, hiscere debes, suaque scripta absorbere, ne miseris mortalibus pestiferum venenum infundat. » — Solini Antonii philosophi et medici mantuani, *Apologia in Telesium*. Manoscritto della Magliabechiana.

anni dalla prima pubblicazione dei libri telesiani, ei bandì in Venezia una di quelle giostre filosofiche, alle quali solevasi accorrere con curiosità non minore di quella, con cui si traeva ai tornei cavallereschi. Venezia allora, oltre ad esser vicina a Padova, vera cittadella dell'Aristotelismo, contava fra i suoi patrizî moltissimi uomini dediti agli studî filosofici, non meno che ai negozî civili. Dimoratovi per due anni, e durante questo tempo ospitato a casa di Giorgio Cornelio, quello stesso, la cui zia Caterina era andata sposa al re di Cipro, il Persio, se aveva contro di sè i filosofi peripatetici, poteva in ricambio contare su la protezione del patriziato veneto. Al palazzo del Cornelio si teneva la disputa per tre giorni alla fila, a cominciare dal dì dell'Ascensione del 1575. Ognuno vi era ammesso a disputare, fosse scolare o dottore, tirone o veterano, e teneva il campo Gaspare Zenuchino, discepolo al Persio. Le nuove posizioni erano duemila, e si distribuivano alla soglia del palazzo Cornelio a tutt'i concorrenti.

Il Persio fa sapere, che, dopo finita la disputa a Venezia, ei divisava rinnovarla a Padova, ma che l'ultimo giorno, mentre erano sul conchiudere, nacque un tumulto da parte degli scolari dell'Università padovana, che dalle parole poco mancò non si convertisse in fatto di arme; onde egli, stimando che peggio sarebbe avvenuto a Padova, si astenne dall'andarvi.

Da queste nuove posizioni del Persio, che ho avuto sott'occhio, raccolgo ch'ei fosse stato pure a Perugia, e che vi avesse disputato coi filosofi perugini in presenza di Enrico e di Camillo Gaetani, figli

del principe Bonifacio, ai quali egli indirizza la Prefazione di quelle sue posizioni. Anzi, in un'adunanza generale dei frati di San Francesco, vi ebbe una controversia acerrima con quel Felice Peretti, che poi, creato papa, prese il nome di Sisto Quinto. Che cosa contenessero queste posizioni, è facile vederlo dal titolo; perocchè versando su la rettorica, su la dialettica, su l'etica, sul dritto civile, sul dritto pontificio, su la fisica, si può dire che comprendessero tuttaquanta l'enciclopedia di quel tempo.[1]

[1] « Propositiones ∞ ∞
Anno ∞ DLXXV.
In Rhetoricis, Dialecticis, Ethicis,
Iure Civiii, Iure Pontificio,
Physicis;
Et partim quidem iilarum
Contra praecipuos in his Facultatibus
Viros omniumque Coryphaeos, Platonem,
Nempe, Aristotelem, Hippocratem, etc.
(Sed maxime Aristotelem) Imperatores
Romanos, Iurisconsultos, tam veteres
Quam recentiores,
Partem autem
Veriores, iuxta disciplinas hasce
Diversisque a caeteris aliis
Innixae principiis,
Ab Antonio Persio, Phiiosophiae et
I. U. Doctore editae
Sed
A Gaspare Zenuchino ad disputandum
Productae, Venetiis et Patavii
Per tres perpetuos dies, ineuntes
A die Ascensionis Domini.
Quiiibet ad disputandum invitatur,
Nullo discrimine, scholaris an doctor,
Tyro an veteranus.

Il Telesio non aveva certamente scritto di tutte queste discipline; sicchè delle duemila posizioni del Persio concernono la filosofia telesiana sole le fisiche, che sono circa seicento. Queste si può dire che sian ricavate a parola non pure dai libri telesiani allora editi, ma ancora dalle frequenti conversazioni a bocca che il giovane Persio aveva avuto a Napoli col Telesio.[1] Alle quali ultime appartengono evidentemente quelle che risguardano la Natura dell'anima, della quale il Telesio non aveva ancora discorso nei primi libri pubblicati fino allora. Il che non solo si ritrae dalla tesi 1897, nella quale definisce l'animale, come poi definillo il Telesio; ma dalla esplicita dichiarazione fatta dal Persio, dove è detto che il Telesio nulla gli tacque di quel che veniva meditando.[2] E se noi torniamo su

Liber, disputare cupienti dabitur in Aedibus
Clarissimi Georgii Cornelii, ad D. Mauricii.
Antonii Persii Philosophiae et I. U. D. Civis Romani
Liber novarum positionum in Rhetoricis, Dialecticis,
Ethicis, Iure Civili, Iure Pontificio, Physicis.
— Venetiis, MDLXXV.
Typis Iacobi Symbaeni. »

[1] « Is (Telesius) igitur cum secundam editionem adornaret, egoque interea temporis essem Neapoli, mirum, quam illum erga omnes humanitate insigni praeditum, et munitum expertus fuerim. Neque enim erubuit, quae viri comitas, adque veritatem potius, quam ad laudem inveniendam, propensio est, quotidiano sermone meum de suis scriptis iudicium postulare. » — Op. cit., *Praef.*

[2] « Ecquid enim aliud sunt animalia (ut alias latius, Deo duce, disputabitur) quam spiritus proprio integumento, proprioque inclusus organo? » — *Posit.* 1897.

Nella posizione precedente è fatta menzione delle due anime: opinione che dal Telesio fu pubblicata più tardi nella terza edi-

questo particolare, non è solo per mettere in rilievo l'animo aperto e generoso del filosofo cosentino, ma per assodare che le sue dottrine erano conosciute per famigliari colloquî, anche prima che fossero divulgate per le stampe. Onde il Donio, il quale trattò pubblicamente della Natura dell'uomo prima del Telesio, potè agevolmente attingere le opinioni di lui dalla fama che ne correva, e da queste posizioni medesime del Persio. Oltre alle pubbliche discussioni, il Persio non lasciò vie intentate per diffondere la filosofia telesiana: raccomandonne la lettura ai professori delle Università di Padova, di Ferrara e di Bologna, che avevano più fama di dottrina: affidonne il patrocinio ad illustri personaggi, affinchè la mettessero in credito, e la salvassero da ogni sospetto di pericolosa novità, quale facilmente poteva incontrare una nuova filosofia. E di tutte queste raccomandazioni e pratiche rimangono, documento irrefragabile, le dediche premesse agli opuscoli telesiani, ed indirizzate a Gian Giacomo Tonialo, dedito agli studî matematici, e che aveva abbracciato la filosofia del Telesio; a Luigi Cornelio, vescovo di Pafo e patrizio veneto; a Gian Vincenzo Pinelli, ammira-

zione. Il Persio però, da uomo onesto, confessò la provenienza delle sue dottrine.

« Etiam nunc equidem, cum tertiam, eamque postremam cogitat editionem, novis de animalium generatione libris auctam, nullum neque diligentiae, neque impensae locum dat, quo doctorum omnium de suis scriptis calculi compos fiat. Singularem vero eius animi benignitatem quo scelere praetermittam! qui tam largus mihi fuit suorum dogmatum, consiliorumque latere me velle, nefas putaret; corrigique a me, senex a iuvene, si quid erraret, discereque in illa aetate praeclarum existimaret. » — Op. cit., *Praef.*

tore del Telesio, con tutto che peripatetico; a Giovanni Michelio, patrizio veneto e procuratore di San Marco, che aveva conosciuto il Telesio a Roma; ad un altro patrizio veneto, Benedetto Giorgio; a Federico Pendasio, forse il più celebre seguace di Aristotele in quella età; a Girolamo Mercuriale, medico preclarissimo; e finalmente a Francesco Patrizzi, professore ferrarese, e salito in gran fama per la guerra atroce mossa contro Aristotele, e contro tutte le parti della costui filosofia. Di questo diremo largamente, per aver avuta molta parte nello sviluppamento della filosofia telesiana.

Francesco Patrizzi, nato a Cherso o a Clissa, come altri vogliono, nella Dalmazia, il 1529, e morto a Roma il 1593, ebbe vita tempestosa e varia assai. Condotto a Padova di nove anni, vi fece i primi studî, e poi sciupò gran parte di tempo in viaggi ed in altre occupazioni, com'egli stesso lamenta nella lettera a Zaccaria Mocenigo premessa alle sue *Discussioni peripatetiche*.

Un suo zio, secondochè egli narra, era stato arcivescovo di Patrasso;[1] ma a lui la fortuna, nei primi anni almeno, non arrise, e fu costretto a vagare ramingo per la Dalmazia, per la Grecia, per l'Asia, per la Spagna e per la Francia.[2] Passò alla fine a Ferrara,

[1] « Frate Antonio Patritio Marcello, il quale tre fiate Generale fu de' frati minori di S. Francesco, et vescovo di Cittanuova, et arcivescovo di Patrasso, fu fratello dell'avol mio. » — *Della Historia*, diece dialoghi di M. Francesco Patritio, in Venetia, MDLX. Dialogo terzo, pag. 15.

[2] Vedi la Dedica del quarto tomo delle *Discussioni peripatetiche* a Benedetto Manzolio, vescovo di Reggio.

alla cui Corte convenivano allora gli uomini più insigni d'Italia, e dove poetavano il Guarini ed il Tasso.[1] In quella Università ei fu preposto ad insegnare la filosofia platonica: quivi, dove Guarino Veronese aveva, prima che altrove, risuscitato le greche lettere; dove Teodoro Gaza le aveva rinverdite, congiungendole con lo studio di Platone; dove Bessarione e Giorgio Gemisto avevano continuato a fondare quella divina filosofia; e dove egli, solo in quel tempo, la sosteneva in una pubblica Università contro alla rivale, che, dopo lo scadimento dell'Accademia fiorentina, teneva incontrastato il campo in tutte le scuole italiane.[2] Nei quattordici anni che insegnò a Ferrara, dal 1576 al 1590, egli fu principalmente intento a combattere ad oltranza la filosofia peripatetica; e sebbene non si potesse dire schiettamente platonico, pure del nome di Platone si faceva schermo contro alla temuta autorità di Aristotele. Forse mirava a salire più in alto, e ad ottenere, come poi ottenne, una cattedra a Roma, per poter più facilmente attaccare la prevalente filosofia peripatetica, che egli non rifiniva di mostrare pericolosa alla fede cattolica.

Questo disegno si palesa visibilmente nella lettera che pone in fronte alla sua *Nuova filosofia,* dove a papa Gregorio XIV, stato già suo compagno di studio

[1] Vedi la Dedica della sua *Poetica* a Madama Lucrezia da Este, duchessa d'Urbino, e figlia di Ercole II; nella quale egli accenna alla gloria dello studio ferrarese da Alberto V, che ne fu il fondatore nel 1392, fino a quella età, che era certo la più splendida per quella Corte e per quella città.

[2] Vedi la Dedica della *Nuova filosofia* del Patrizzi a Gregorio XIV, nella edizione del 1591 fatta in Ferrara.

a Padova, propone di sostituire all' empia filosofia peripatetica quella che egli dice platonica, ma che in fine è la filosofia propria. Ed al Pontefice fa balenare la speranza che con tal mezzo convertirebbe gli animi traviati della Germania, assai meglio che con le censure ecclesiastiche e con le armi. Che se neppure col suo Platonismo riuscì nell' impresa, è lodevole però sempre l' intenzione del filosofo di aver apertamente rigettato la ingerenza della forza materiale, e di aver osato dubitare della opportunità delle scomuniche. Più lodevole sarebbe stata, se non avesse sperato di far fiorire la sua filosofia, affidandone l' insegnamento ai Gesuiti: speranza scusabile in parte per la recente istituzione di quell'Ordine, nè divenuto ancora meritamente celebre nel rendere eunuchi gl' intelletti.

Quali che fossero state le sue speranze, certo è che, ito a Roma, il Patrizzi, fosse l' età provetta, o l'ambiente disadatto e nocivo alle speculazioni della mente, non vi fece più altro; e la sua vita scientifica si può dire conchiusa a Ferrara, dove si era maturata e invigorita. Le opere da lui scritte in italiano sopra argomenti di storia, di poetica, di rettorica, di cose militari, di geometria, non fanno al caso per noi, che non distendiamo una monografia di questo uomo operosissimo; ma ci contentiamo a delineare la parte che ebbe nel movimento della filosofia telesiana, e, più ampiamente ancora, l' influenza che esercitò nel modificare il concetto della natura nel periodo del Rinascimento. A tal fine ci bastano le due opere filosofiche, ch' egli scrisse, e che sono le cose più importanti che si abbiano di lui; vale a dire, le *Discussioni peripatetiche*

e la *Nuova filosofia*. La prima di queste opere è tutta critica, la seconda contiene i suoi pensamenti. Intorno al merito di queste opere noi ci accordiamo col giudizio dell'Erdmann, che, cioè, sebbene l'autore tenesse per principale la *Nuova filosofia*, più importanza ha però la critica delle *Discussioni*.[1] Ed al giudizio dello storico tedesco aggiungerei, che di tutta la critica la parte più pregevole è quella che riguarda la dottrina aristotelica, e ch'è contenuta nel quarto tomo delle *Discussioni*. Nella critica storica, difatti, il Patrizzi cade sovente in errori, che ricerche posteriori hanno emendati; tiene per genuini libri riconosciuti apocrifi; attribuisce ad Aristotele plagi che non ha commessi: nella critica della dottrina, invece, fa mostra di un acume e di una profondità per quei tempi veramente mirabili. Ed un'altra cosa mi par da soggiungere, ed è, che in quest'ultima maniera di critica non è difficile scorgervi le tracce della critica telesiana, come tra poco dimostreremo.

Le *Discussioni peripatetiche* intanto mossero un vespaio fra i seguaci e gli ammiratori di Aristotele grandi e piccoli, che allora formavano, come motteggiando diceva il Patrizzi, il senato ed il popolo peripatetico. Nè il risentimento mancava di buone ragioni; chè, oltre ad aver lui accumulato contro Aristotele accuse e torti veri, non si era astenuto di affibbiargliene

[1] « Das Werk aber (die *Nova philosophia*), das, obgleich es viel weniger Wirkung gehabt hat als sein Kritisches, doch von ihm selbst als sein Hauptwerk angesehen wurde.... » — *Grundriss der Geschichte der Philosophie von Dr. Iohann Eduard Erdmann*, Erster Band, pag. 538. Berlin, 1866.

pure dei falsi, o almeno dei poco fondati. La violenza poi usata nella narrazione della vita e dei costumi dello Stagirita pareva piuttosto provenire da astio personale, che da imparzialità di storico. Teodoro Angeluzzi, picentino, e letterato non mediocre, rimproverò al Patrizzi quello stile esorbitante e violento, non senza deriderlo della pretensione di volersi arrogare il primato in ogni disciplina, e di agognare il lauro dei trionfatori.[1]

Ma se non si può a meno di concedere all'Angeluzzi, che la critica del Patrizzi eccede la misura, e che degenera in acre invettiva, difficilmente però si può, quanto al merito storico, mettere in bilancia il Picentino col Professore ferrarese. Non è questo il luogo di entrare in siffatta ricerca storica, e di vedere se la metafisica fosse stata così disposta da Aristotele, come ora si trova; nè di stabilire se il contenuto di questa scienza fosse tutt'uno con quello della fisica, salvo il divario di una più chiara esposizione della prima a preferenza della seconda, secondochè opinava l'Angeluzzi; ma, lasciando intatta la questione, l'Angeluzzi non ha nè la erudizione, nè la perspicacia del suo av-

[1] « At quae tua est impurissima sycophantia, nec tunc fatebere nos sophisticulos circa omnia entia versari, sed victus etiamdum sedere in factitio triumpho voles laurea coronatus, dextra rami laurum tenens, os minio illitus, bulla ornatus; toga, tunicaque triumphali indutus, legatis, tribunis, militibus tuis hoc tibi elogium accinentibus: Eloquentiae, Historiae, Logicae, Philosophiae restitutor, in re literaria devictis Aristotele, Averroe, Thoma, Alberto Magno, omnibus denique latini nominis peripateticis magnificus triumphator Franciscus Patritius semper augustus. » — *Exercitationum Theodori Angelutii cum Francisco Patritio,* liber primus, pag. 13. Venetiis, 1585.

versario. A lui rispose, in difesa del Patrizzi, il cosentino Francesco Muti, stato discepolo del Telesio, al quale dedica il suo lavoro. Alle bravate del giovane picentino replicò con alterezza calabrese il Muti, contendendo di parole, e pronto ad usare più efficaci argomenti. Curioso è però che certi eruditi abbiano attribuito al Patrizzi medesimo la replica dello scrittore cosentino. E la meraviglia cresce a vedere, che in questo sbaglio sia cascato il Bayle, il quale nel suo *Dizionario*, sotto la rubrica di Telesio, scrisse: « *Il se déguisa sous le nom de François Mutus.* » Parole che più tardi furono ripetute da Rixner e Siber, senza che si fosser presi la briga di riscontrarne la veracità: [1] colpa non lieve, se si considera, ch'eglino scrissero un volume di documenti sul Patrizzi; colpa maggiore, quando si sa, che a correggere quella inesattezza non occorreva conoscere l'opera del Muti, dove ei si dà per cosentino; non la lettera del Persio al Patrizzi, dove gliene parla come di un suo amico e di un difensore del Telesio; [2] bastava soltanto aver letto le opere di Patrizzi, poichè questi lo menziona come discepolo di Telesio. [3] Ma pur

[1] « Patritius antwortete ihm unter dem verkappten Namen Franciscus Mutus durch die *Disceptationes* contra Theodori Angelucii calumnias. » — *Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker*, etc. IV Heft. Franciscus Patritius, pag. 197. Sulzbach, 1823.

[2] Ecco come scriveva il Persio al Patrizzi nel 1590:

« Feceris mihi pergratum, si meis verbis communem amicum, ac familiarem Franciscum Mutum, et tuum et Telesii praeclarum propugnatorem, ingenii, et eruditionis laude ornatissimum salutaveris. » — Nella Dedica dell'opuscolo *De mari*.

[3] « Bernardinus Telesius, vir admirandus, et Franciscus Mutus, auditor eius. » — Francisci Patritii *Nova de Universis Philosophia, Pancosmia*, pag. 128. Ferrariae, 1591.

troppo la storia si scrive alla carlona, ed un granchio preso da uno passa di generazione in generazione per l'altrui, non saprei dire, se buona fede o pigrizia. Or come va cotesta intrinsichezza tra i seguaci del Telesio e 'l Patrizzi? Come si spiega la difesa del Muti, le lettere di Antonio e di Ascanio Persio al Patrizzi, la relazione amichevole corsa tra quest' ultimo ed il Telesio? E poi, perchè il Patrizzi colma di lodi il Telesio, lo predica uomo di grande ingegno, e non tralascia occasione di commendarne la dottrina, benchè non si risolva ad accettarla, ed anzi le muova contro delle difficoltà? Non basta certo la dimestichezza di Antonio Persio col Patrizzi a Venezia, ed i costui buoni ufficî, per chiarire questa specie di alleanza scientifica, che si trova pattuita tra i filosofi meridionali ed il Professor di Ferrara; la dimestichezza piuttosto è fondata sopra un motivo più riposto, su la intenzione che entrambi hanno di rovesciare la filosofia aristotelica. Il vero accordo che regna nelle due filosofie non consiste nella parte positiva, sebbene anche qui ci sia somiglianza e non poca, ma nella parte negativa; e noi la faremo risaltare, esponendo la critica che il Patrizzi fece dei principî naturali della filosofia aristotelica.

Giordano Bruno portò giudicio non pur severo, ma passionato ed ingiusto, quando pospose le *Discussioni* del Patrizzi alle *quisquilie logicali* del Ramo; e più ancora quando tolse loro ogni pregio critico, e le qualificò per non buone ad altro che ad aver imbrattato molti quinterni di carta.[1] Egli stesso, come mostre-

[1] « Or considerate quel profitto, che han fatto doi cotali, de' quali è un francese arcipedante, ch' ha fatto le scole sopra le

remo a suo luogo, ripetè qualcuna delle osservazioni patrizziane, e il Patrizzi aveva pure foggiata la sua critica su l'esempio di quella del Telesio, chiamato giudiziosissimo dal Bruno. Ma forse il Nolano, disdegnoso di quel vano apparato di erudizione raccogliticcia, che ai pedanti serviva a nascondere la vuotaggine della dottrina, confuse delle *Discussioni* del Patrizzi gli ambiziosi ornamenti con le giudiziose osservazioni che vi si trovavano mescolate e quasi smarrite. Cerchiamo adunque di sceverarnele, e vedremo ch'esse colgono dell'Aristotelismo il lato più vulnerabile.

Aristotele aveva noverato come principî delle cose naturali la materia, la forma e la privazione; ora, cominciando da quest'ultima, il Patrizzi domanda, a che può mai servire la privazione, essendo un mero non ente? Come può determinare la generazione o la corruzione ciò ch'è indeterminato? Come può esser

artì liberali, e l'Animadversioni contro Aristotele, et un altro sterco di pedanti italiano, che ha imbrattati tanti quinterni con le sue Discussioni peripatetiche. Facilmente ognun vede, ch'il primo molto eloquentemente mostra esser poco savio; il secondo, semplicemente parlando, mostra aver molto del bestiale et asinino. Del primo possiamo pur dire che intese Aristotele, ma che l'intese male; et se l'avesse inteso bene, avrebbe forse avuto ingegno di far onorata guerra contra di lui, come ha fatto il giudiziosissimo Telesio cosentino. Del secondo non possiamo dir che l'abbia inteso nè male nè bene, ma che l'abbia letto e riletto, cucito, scucito, conferito con mill'altri greci autori, amici e nemici di quello, et al fine fatta una grandissima fatica, non solo senza profitto alcuno, ma etiam con un grandissimo sproposito: di sorte che, chi vuol vedere in quanta pazzia e presuntuosa vanità può precipitare e profondare un abito pedantesco, veda quel sol libro, prima che se ne perda la semenza. » — *Della causa, principio et uno,* edizione di Wagner, pag. 250.

causa ciò ch'è accidente? Perchè Aristotele, volendo chiarire la sua teorica con esempî, non ne allega altri che quelli tolti dalle cose artificiali? Ed in fine, perchè dopo averla annoverata tra i principî, egli stesso, contraddicendosi, ne la esclude?[1] Certo di tali appunti niuno può negare la giustezza e la precisione.

Dalla privazione passando a discutere la forma, domanda ancora: di qual forma si parla, dell'accidentale o della sostanziale? Se della prima: come l'accidente può produrre la sostanza? Se della seconda: perchè la forma ha dunque bisogno di un soggetto, e da sè non può stare? Difatti la stessa definizione, che si dà della forma, compete appunto all'accidente.

E poi: è universale, o individua? Se universale, come genera l'individualità? Se individua, bisogna che siano in molte; ed in tal caso, quali saranno le forme primitive? Quelle degli elementi, ovvero quella dell'uomo, che contiene tutte le altre; ovvero le medie, quelle che intercedono cioè fra le prime forme

[1] « Si itaque privatio revera est non ens: cur nobis pro principio nobilissimae scientiae: pro principio rerum ipsarum ponitur?...

» Quomodo ergo privatio, non ens, entibus erit caussa esse? Et si sit, ex quolibet fiet quodlibet, aeque enim petra, aes, arbor, folium, papyrus, privationem hominis habent. Ex petra ergo, et aere, et arbore, et folio, et papyro homo nascetur....

» Si forma itaque sufficiens est dum abest et adest omnem mutationem facere, privatio non est necessaria.... Aristoteles, author, pater ipsius eam excludit.

» Cum suam de naturalibus principiis sententiam proposuisset proferre, ludificatur nobis, artificialia proferendo, non privationis modo, sed formae, » — Francisci Patricii *Discussionum peripateticarum*, tom. IV, lib. II, passim.

elementari e l'ultima forma umana? Ed in fine, come si fa a conoscerle coteste forme? Si apprendono elle col senso? Ma niuno le ha viste: si apprendono con la ragione? Niuno le ha conosciute. Che se si fossero conosciute dalla ragione, sarebbero concetti dell'animo, ed allora perchè sarebbe la natura tanto graziosa verso di noi da servirsi, per principî delle sue generazioni, dei concepimenti del nostro intelletto?[1] Le anzidette difficoltà additano dove tendesse la filosofia del Risorgimento, nè appariranno nuove a coloro che ricordano la critica telesiana. La forma aristotelica si mostra veramente incerta e mal definita tanto per rispetto alla struttura delle sostanze naturali, come verso la cognizione. Delle due manchevolezze i nostri filosofi notarono a preferenza la prima, toccando solo di passaggio la conoscibilità delle forme, che rimaneva sospesa

[1] « Si dicant accidentali, quonam pacto accidens substantia erit principium? Quomodo ex materia et accidente, substantiae compositae constabunt?...

» Forma universalis non est rerum naturalium singularium principium.... Individuae ergo formae principium erunt.... Primaene individuae formae, principia ista sint, mediae, vel ultimae?...

» Accidentis quoque definitio, eadem, formae omnino convenit.... Accidens.... sui natura dicitur suo subiecto posse et inesse, et ab eo abesse, et id quidem absque subiecti corruptione. Idem dicimus nos formae quoque convenire. Potest enim forma, suo subiecto, idest suae materiae.... eidem et uni inesse: et etiam ab ea abesse: non tamen materia corrumpitur.

» Formas istas, quas substantias dicunt, nemo adhuc agnovit sensu, nemo cogitatione attigit, rationes per inane vagantur, dum non explicatur, quid haec substantia sit....

» Neque enim nobis complacuit natura tam insulse, ut quod conciperemus nos homunciones, quod eloqueremur, rerum suarum, suarum generationum principia esse voluerit. » — Id., op. cit., loc. cit., passim.

tra il senso e l'intelletto, e non si poteva attribuire all'uno piuttosto che all'altro. Come principio delle cose naturali essa fu più sottilmente squadrata. E fu osservato, non poter imprimere l'individualità ciò che da sè non fosse individuo; non poter fondare le cose ciò che aveva suo fondamento in un altro. Ora la forma aristotelica, non ostante che più tardi si fosse nomata sostanziale, non aveva consistenza fuori della materia. Il Telesio, per ovviare a siffatto inconveniente, aveva escogitato le nature agenti, le quali stavano da sè, ed erano quindi capaci di operare su la materia, di padroneggiarla, e di staccarsene, quando occorresse, senza mettere a repentaglio la propria sussistenza. La critica telesiana si vede riprodotta dalle obbiezioni del Patrizzi; il Bruno adunque ebbe torto nel dispregiare questo, pur lodando il filosofo cosentino, il quale al Patrizzi aveva lastricato la via. Il Bruno stesso si era appropriata la critica del Patrizzi nel dialogo appunto, dove sì immeritamente lo dispregia, e noi alleghiamo intero il luogo del filosofo nolano, affinchè se ne possa giudicare la corrispondenza, perchè con simili riscontri si possono soltanto lumeggiare le dottrine di quella età, sovente circondate di tenebre:

« Tali per certo, ei dice, non possono essere tutte le forme sostanziali de' Peripatetici ed altri simili, che consistono non in altro che in certa complessione et ordine di accidenti, e tutto quello che sapran nominare, fuor che la lor materia prima, non è altro che accidentale complessione, abito di qualità, principio di definizione, quiddità. . . . . .

» Giammai vi diranno altro che accidenti, e questi

sono tra principî d'individuazione, e danno la particolarità, per che la materia non è contrahibile a la particularità, se non per qualche forma, e questa forma, per esser principio costitutivo d'una sostanza, vogliono che sia sustanziale, ma poi non la potranno mostrare fisicamente, se non accidentale: et al fine, quando aranno fatto tutto, per quel che possono, hanno una forma sustanziale sì, ma non naturale, ma logica; e così al fine qualche logica intenzione viene ad esser posta principio di cose naturali.... »[1]

Dopo letto questo frammento del Bruno, e dopo riscontrata la lunga digressione che fa su questo tèma nel Dialogo testè citato, non si può a meno di avvertire non solo la medesimezza della critica, ma quasi la simiglianza delle frasi. Ora, poichè, a parer mio, nella critica della filosofia aristotelica consiste la vera chiave per aprire i sinuosi recessi del Risorgimento, che cosa significava cotesto battezzare per accidentale la forma aristotelica? E perchè il Telesio primo aveva cercato di sostituirvi alcunchè di sostanziale? La forma era il pensiero: il sinolo di materia e di forma, onde costava la sostanza aristotelica, era la sintesi originaria dell'essere col pensiero; quindi l'accidentalità della forma portava con sè l'accidentalità del pensiero. Nè il pensiero poteva trovarsi sostanzialmente nel mondo, stando ai principî aristotelici, perciocchè egli veniva da fuori, e come veniva, così poteva dipartirsene, essendo fontalmente di là dalla natura. Rivendicare la sostanzialità della forma importava, dunque, reclamare la im-

[1] Giordano Bruno, *Dialogo* cit., pag. 255-256.

manenza del pensiero nel mondo, e la sua inseparabile e non precaria compagnia. Tal è il significato della critica di Aristotele, nella quale con mirabile consenso si accordano tutti i nostri filosofi. Ben possono dissentire intorno al modo come insediarvelo, ma che vi abbia a stare, e non debba dipartirsene, lo ammettono concordemente tutti; e quando Bruno se la piglia col Patrizzi, non ha consapevolezza del valore della critica del filosofo istriano; tanto che poche pagine appresso è sforzato dalla necessità della logica ad appropriarsene le osservazioni. Che se altri ci opponesse, aver potuto Bruno escogitare da sè quelle medesime difficoltà, la questione non muterebbe, e proverebbe anzi che quell'accordo non fosse accidentale, ma prodotto dalla posizione storica del Risorgimento. Avverto però esser certo che Bruno le abbia avute sott'occhio, nè ad un intelletto come il suo esserne potuta sfuggire la gravità.

Torniamo ora alla esposizione della critica del Patrizzi, per quel che concerne il terzo dei principî naturali, vale a dire la materia. Della materia correva nelle scuole quella definizione, la quale non indicava già se non la esclusione di ogni determinatezza, e che rimuovendo dal definito ogni qualità, ogni quantità e ogni quiddità, ne faceva un mero concetto negativo. Il Patrizzi avverte che così denudata di ogni determinazione la materia non si trovi mai, e non sia neppure insegnamento di Aristotele. Per Aristotele invece la materia non è scompagnata nè separabile dalla forma. Posto ciò, ripiglia il Patrizzi, come si può chiamare informe per natura quella materia, che non si

può mai trovare spoglia di una qualsiasi forma? Sarebbe lo stesso come dire: il sole di natura è lucido, ma però si trova sempre tenebroso; il che parrebbe più paradossale di quelle idee tanto derise e combattute nel Platonismo. Perchè la materia fosse, le occorre se non altro di avere la forma di materia; postochè ogni cosa dalla forma piglia la propria essenza. Che se s'intende per materia amorfa o informe l'avere una forma, e l'esser privata delle forme altrui, a questo patto non essa sola, ma ogni cosa determinata si potrebbe nomare amorfa.[1]

La materia concepita scevra d'ogni forma è una mera astrazione del nostro pensiero: chi dunque può arrogarsi l'arbitrio di trasportarla nella natura delle cose? E perchè dire ch'essa è per natura informe, quando è provato ed ammesso al contrario, che in simil condizione non si possa mai rinvenire? Perchè per la materia sostennero che mai non sia per verificarsi la

[1] « Est ergo Aristotelica doctrina materiam inseparabilem esse οὐ χωριστήν, semper cum contrarietate, nunquam sine forma. Excedent ergo denudatores isti e schola aristotelica....

» Inintelligibile est materiam sui natura formis omnibus carentem, numquam tamen sine formis esse omnibus.... Aut quid monstrum est, si hoc non est? Materia natura caret omni forma, numquam tamen caret omni forma?...

» Dabitur ne illi saltem ea forma vel essentia qua materia sit, nec aliud ens quam materia? Si hoc negetur, materia non erit materia. Si concedatur, dicemus eam, suam habere formam per quam materia et non aliud sit. Siquidem verum sit illud dogma, rem per se formam esse, et nihilominus posse dici informem et privatam omnibus formis, scilicet alienis. At isto modo ignis quoque informis est, non aliter aqua, non aliter lignum, lapis, bos, homo informes sunt. » — *Discussionum peripateticarum*, loc. cit., lib. III.

sua propria natura.[1] Anche qui il Patrizzi fa risaltare quella inseparabilità della materia e della forma, che per via diversa dimostrò, quando disse non poter la forma essere un mero accidente. Ora noi sappiamo qual sia il significato di cotesta inseparabilità, volendo essa esprimere il nodo indissolubile onde la realtà è allacciata al pensiero. Che se altri opponesse averla Aristotele ammessa anche lui, nè esserci stato altro bisogno di assodarla, noi risponderemmo averla di fatti Aristotele insegnata, ma essersi poi egli stesso dilungato dal suo insegnamento, quando considerò la forma come alcunchè che soprarriva da fuora, e la materia come qualcosa d'indipendente dalla forma. Il Patrizzi combattendo questa doppia posizione, e sostenendo la sostanzialità della forma e la inseparabilità della materia, leva di mezzo quella contraddizione aristotelica, e ripristina l'intimo legame che corre fra quei due principî.

Chiarita questa contraddizione nel concetto di materia, il Patrizzi procede a dimostrarne un'altra, la quale è implicata nella relazione che si fa correre fra la materia e la forma; e che, se non m'inganno, accenna ad una più alta questione. Voi dite che la materia sia pura potenza, e che l'atto sia forma; or dunque in

[1] « Cur ergo licuit Aristoteli? Cur licuit sectatoribus suis, cogitationis vim in naturam transferre? Cur quod nunquam est, natura esse dixerunt? Nunquam materiam sine qualitatibus esse dixerunt, natura tamen sua, sine qualitatibus esse autumarunt? Nunquam materia sine forma est, sui tamen natura, informem esse contenderunt? Ita effecerunt in materia, quod tamen aliis in rebus negarunt esse possibile, ut quod semper natura sit, nunquam tamen sit, nunquam in actum veniat. » — Op. cit., loc. cit.

che modo si ha da intendere questa potenza? Come ricettiva o come produttiva? Vale a dire: è la materia che produce essa stessa dal suo grembo fecondo le forme, ovvero prodotte le accoglie nel seno capace? I Peripatetici oscillavano in questa nuova questione; perciocchè a taluni la materia pareva soltanto ricettacolo, a tali altri ricettacolo e causa ad un tempo. Ci è ancora una terza ipotesi, che fa il Patrizzi, ed è che la materia potrebbe essere le forme stesse, ma non ancora recate in atto. Or dunque quali delle tre spiegazioni si vorrà adottare? Cominciamo dalla prima.

Se la materia fosse causa produttiva delle forme, oltrechè questa asserzione non è punto di Aristotele, il quale assegna due cause distinte, la formale e la materiale, si avrebbe lo sconcio di far prorompere l'atto, la realtà da ciò ch'è quasi un nulla, un non ente, come sovente si è chiamata la materia. E poi, perchè nasce piuttosto una che un'altra forma, se la pura potenza è egualmente indifferente a tutte? Donde viene cotesta preferenza? Se ogni differenza deriva dalla forma, come si potrebbe trovar differenza là dove non è altro che potenza pura? Che se le forme preesistessero nella materia, come vorrebbe la terza ipotesi, la materia smetterebbe l'esser suo, e non sarebbe più lei, accogliendo in sè la distinzione.[1] Rimarrebbe adun-

[1] « Deinde quaero, an omnes istae formae in ea latitantes aeque in potentia sint? An alia quam alia paratior et promptior ad actum? Si non aeque, unde ista inaequalitas in ea? Unde ista formarum potentialium differentia? Cum omnis differentia ab actu et forma aliqua sit? Si aeque, cur ad ignis admotionem, ignis forma educitur, et non aquae? » — Op. cit., loc. cit.

que che la materia fosse a pensarsi come ricettacolo delle forme. Se non che pur contro a quest'ultima ipotesi il Patrizzi accampa difficoltà riguardo al modo come le forme sopravvegnenti possan coesistere con le precedenti, e se queste seconde spariscano per dar luogo alle prime, o vi rimangano come preparazione ad accoglier le nuovamente arrivate: ricerche sottili, che ricordano le obbiezioni del Telesio, e che toccano soltanto la filosofia aristotelica. L'obbiezione, che ha un valore per la speculazione filosofica in generale, è quella che domanda in che modo può nascere la differenza. Obbiezione che rimane insolubile, perchè la differenza non può nascere, ed è originaria, e, come diceva il Bruno, citando Aristotele, ignota ed innominabile.[1] Innominabile nel periodo del Risorgimento, nel quale la vera sorgente delle forme, o se vogliam dire delle differenze, rimase in una penombra, dalla quale la estrasse e la mise in luce la filosofia moderna.

La critica istituita dal Patrizzi intorno ai supremi principî naturali, proposti e sostenuti da Aristotele e dalla sua scuola, concorda dunque con quella fatta antecedentemente dal Telesio nel dimostrare la contraddizione rinchiusa nei concetti di materia e di forma; nell'assodare la sostanzialità della forma e la inseparabilità della materia, e finalmente si spinge più avanti nell'accennare al bisogno di una distinzione primitiva

[1] « *Dic.* Aristotele non si avvidde di questo?

» *Teo.* Credo che se ne avvidde certissimo, ma non vi potè rimediare; però disse che l'ultime differenze sono innominabili et ignote. » — *Della causa, principio ed uno,* pag. 256.

allato alla indifferenza della materia. Non bastava però aver segnalato i difetti della costruzione che Aristotele aveva fatto della natura, ed era necessario tentarne un'altra, dove fosse tenuto conto delle osservazioni proprie. A tale impresa il Patrizzi si accinse nella *Nuova filosofia*; anche in ciò imitando il Telesio, il quale nei primi libri combattè i principî aristotelici, negli ultimi si provò di rifare una filosofia della natura secondo i dommi suoi proprî. Tutti i filosofi nostri del Risorgimento in generale, si può dire anzi che abbiano tenuto la stessa via; onde nei loro libri ci è sempre a distinguere due parti, la critica e la dommatica: e mal si potrebbe intendere quest'ultima senza la prima. Che se non sempre si è colto il valore dei loro pensamenti è da riferire a questa negligenza, causa delle torte interpretazioni e dei giudizî sbagliati.

CAPITOLO QUARTO.

La Filosofia nuova di Francesco Patrizzi.

Nel secolo decimosesto assai frequente ci è dato di scorgere l'impaziente desiderio di novità, e gli spiriti, incapaci di scoprire alcunchè di veramente nuovo, preferiscono i deliramenti alla rassegnazione, e si compiacciono piuttosto di paradossi che delle vecchie dottrine. Come il Telesio aveva cominciato il suo libro con quell'ardito esordio, che in poche parole esprime la impazienza del giogo aristotelico, così il Patrizzi con

manco di concisione, e con più affettata pompa, annunziava la sua *Nuova filosofia.*[1]

Nuovo tutto non era, nè poteva essere; di nuovo anzi non si trovano che alcuni germi sparsi qua e là, confusamente rimescolati con parecchî rottami di sistemi antichissimi sfasciati, e messi assieme senza ordine e senza cemento. Far la cerna di questi germi, gravidi della futura filosofia; mostrare per quali condizioni favorevoli siano stati fecondati, e da quali assidui cultori fatti sbucciare; è ufficio dello storico di quella età. In Patrizzi, piucchè negli altri, abbonda la mescolanza dei vecchi elementi, essendo egli stato assai vago di ostentare la erudizione, che con svariate letture aveva raccolto. Noi adunque, dopo delineato a grandi tratti il disegno del suo sistema, ci fermeremo soltanto a quei principî che crederemo nuovi fra le tante dottrine da lui accumulate in gran fretta, e senza rigore di metodo.[2] Tutta la *Nuova filosofia* del Patrizzi è divisa in quattro parti con questi speciali nomi, di *Panaugia*, *Panarchia*, *Pampsichia* e *Pancosmia.* Come traspare dal titolo della prima parte, ch' è quasi la propedeutica del suo sistema, egli muove dalla luce, e si

[1] Telesio con semplicità antica scriveva: « Bernardinus consentinus haec cogitabat. » — Il Patrizzi, imitando, con artificio rettorico esordiva: « Franciscus Patricius, novam, veram, integram de universis conditurus Philosophiam, sequentia, uti verissima, pronunciare est ausus. » — Francisci Patritii *Nova de Universis Philosophia*, *Panaugia*, pag. 1. Ferrariae, 1591.

[2] Le tre ultime parti della filosofia del Patrizzi furono da lui scritte in cento giorni, e finite, secondochè egli stesso attesta, il 5 agosto 1589. La sola *Panaugia* era stata distesa prima, ed ha difatti una numerazione di fogli staccata dalle altre tre.

studia di pervenire per questa nuova via alla sorgente di ogni lume, cioè a Dio.[1]

Pervenuto quivi, egli discorre di questo supremo principio, ch'è per lui l'Unitutto (*Unomnia*), e ne discende per una gerarchia di concetti, che ricordano i gradi alessandrini; gradi che sono quattro: la unità, l'essenza, la vita e l'intelletto. Sotto questi quattro gradi discorsi nella *Panarchia* sta l'animo, quasi medio tra quei gradi superiori, ed altrettanti inferiori, che sono la natura, la qualità, la forma, il corpo.[2]

Dell'animo tratta nella *Pampsichia;* della natura nella *Pancosmia.* L'animo e la natura hanno questo di comune, che tramezzano entrambi fra il corporeo e l'incorporeo; e diversificano poi in quest'altro, che l'animo è l'incorporeo che s'incorpora, e la natura è il corpo che tien dell'incorporeo.[3]

[1] La parola *Panaugia* fu mutuata da Filone, ed il Patrizzi stesso l'ha tradotta *omnilucentia.* Il divisamento poi della sua filosofia si ricava dalla intestazione, che merita di essere riferita tutta quanta:

« Francisci Patritii *Nova de Universis Philosophia,* in qua aristotelica methodo non per motum, sed per lucem, et lumina, ad primam causam ascenditur. Deinde propria Patricii methodo, tota in contemplationem venit Divinitas. Postremo methodo platonica, rerum universitas a conditore Deo deducitur. »

[2] « Inter quos (rerum gradus) animus medium tenet locum. Supra animum quatuor esse demonstravimus abunde, intellectum, vitam, essentiam, unitatem. Sub eo totidem sunt, natura, qualitas, forma, corpus. Inter intellectum et animum nihil intercedit medium. » — *Pampsychia,* pag. 49.

[3] « Diximus.... inter entia, alia esse incorpora penitus, alia penitus corpora, medio vero inter haec esse duo, incorpora corporea. Et in hoc genere esse animum. Alterum esse corporeum incorporeum. In quo naturam reponimus, et qualitates et formas. » — Loc. cit., pag. 59.

Tale è lo schema della filosofia patrizziana, della quale noi non discuteremo se non la parte sola che spetta alla natura. Prima però crediamo opportuno premettere alcune osservazioni su le altre parti, che gioveranno assai alla comprensione di quest'ultima.

Perchè il Patrizzi mosse dalla luce per salire di grado in grado, per una scala di lumi, dai materiali agli eterei, da questi agli empirei, ed arrivare infine, al sommo della scala, al lume increato, al padre di tutti i lumi? La ragione l'assegna lo stesso filosofo, e suona così. Ogni cognizione deve esordire dai sensi, non ostante che tragga la prima origine dalla mente; ora tra i sensi primeggia la vista, ed obbietto della vista, quello ch'è primo appreso, è la luce; dunque la filosofia deve principiare dalla luce.[1]

Prova, a dir vero, assai insufficiente; se non che egli, come avverte acconciamente il Ritter, la puntella su la intuizione generale delle cose, per la quale gli necessita alcunchè di comune fra le spirituali e le corporali, e ch'egli si avvisa di trovare nella luce.[2] Non è da negare infatti che il nostro filosofo faccia gran caso della luce, e che non le assegni il posto mediano tra le cose incorporee e la natura dei corpi; ma piut-

[1] « A cognitis initium sumendum. Cognitio omnis a mente primam originem: a sensibus exordium primum. Inter sensus visus est primarius. Visui prima, et primo cognita, sunt lux et lumen. » — *Panaugia*, pag. 1.

[2] « Die Mangelhaftigkeit dieses Beweises ergänzt ihm unstreitig eine allgmeine Anschaung der Dinge, in welcher er etwas Gemeinsames zwischen der geistigen und körperlichen welt fordert, und nichts scheint ihm geeigneter dasselbe zu vertreten als das Licht. » — *Geschichte der christlichen Philosophie von Dr. Heinrich Ritter*, Fünfter Theil, pag. 588-89. Hamburg, 1850.

tosto come immagine e simulacro delle une e delle altre, che come vera mediatrice.[1] Il linguaggio filosofico del Patrizzi non è sempre lucido e preciso, nè raro avviene che il filosofo scambi le immagini coi concetti; pur nondimeno questa volta par ch' egli stesso ci abbia voluto mettere in guardia sul significato effettivo della mediazione attribuita alla luce. E valga il vero: chiamando egli Dio col nome di luce, chi non vede che il nome dev' essere metaforico, e che non possa cambiarsi con l' altro di luce creata e finita, dalla quale la prima dev' essere tanto lontana, quanto il creatore dalla creatura, l' originale dalla immagine?[2]

E se ci sono due luci, una infinita e l' altra finita, forse l' esser questa immagine di quella può bastare a far della luce la mediatrice fra il mondo spirituale ed il corporale? E poi, quale delle due sarebbe la mediatrice, la infinita o la finita; l' esemplare o il simulacro? Che se bastasse l' esser la luce creata ad immagine della infinita, perchè, se si attribuisse l' ufficio di conciliatrice, non competerebbe altrettale diritto ad ogni cosa creata, non essendocene pur una che non fosse a simiglianza del creatore?

Erdmann attribuisce alla luce un più modesto ufficio nel sistema patrizziano, e ne fa la forma sostan-

[1] « Lux ergo et incorporeorum, et corporum aeque, simulachrum est et imago, et medium quoddam inter divina incorporea, et corporum naturam. » — *Panaugia*, pag. 2.

[2] « Qua ratione, solis finita lux, infinitae primae lucis, satis plena est imago. Infinita enim illa, infinitarumque virium, finitam hanc, infinitarumque tamen prope virium, ad imaginem suam produxit. » — Id., loc. cit.

ziale, la quale media la materia e la forma.[1] Questa mediazione non è espressa da Patrizzi, benchè ci sia un luogo dove il filosofo istriano dice che la luce non è doppia, materia cioè e forma, ma è semplice, essendo a se stessa materia e forma insieme.[2]

Ora questo luogo non ha la larghezza che gli dà lo storico tedesco, e non importa già che a conciliare la materia e la forma il Patrizzi abbia deputato la luce, quantunque dalla critica di Aristotele risulti il bisogno di un accordo più intimo di quei sommi principî ed anzi la necessità di una modificazione capitale nel modo di concepirli. Io credo che per essere il Patrizzi partito dalla luce, molti si siano indotti a considerare questa come la chiave del suo sistema. Ora la filosofia di lui, richiedendo difatti un principio comune della natura, il quale accordasse il dualismo lasciato da Aristotele, pressochè tutti si son persuasi di questa mediazione della luce, la quale, a parer mio, non è nè la principale, nè la vera mediazione della natura, ma soltanto una immagine rassomigliante quanto si voglia, ma sempre immagine.

Dove la luce è realmente frapposta fra Dio e le cose finite, è in un poeta poco conosciuto, contem-

[1] « Nachdem er das Licht als ein Mittleres zwischen Materie und Form, als substanzielle Form, bestimmt hat. etc. » — *Grundriss der Geschichte der Philos. von Dr. Iohann Eduard Erdmann*, Erster Band, pag. 538. Berlin, 1866.

[2] Il luogo, sul quale ha potuto appoggiarsi l'Erdmann, benchè ei non ne citi alcuno, mi sembra questo: « At lux simplicissima rerum est. Non ergo duplex est, ut alia materia sit, alia sit forma. Unica igitur est, sibi ipsi et materia et forma. » — Patrizzi, op. cit., loc. cit.

poraneo del Patrizzi, e che viveva a Ferrara probabilmente in quel torno, quando ci andò il nostro filosofo, o poco prima. Questi è Marcello Palingenio, che scrisse un poema latino intitolato *Zodiaco della vita.*[1] Scarse sono le notizie che si hanno della sua vita, e quasi tutte si attingono dalla dedica del suo poema fatta ad Ercole II, duca di Ferrara, che gli era stato tanto lodato da Antonio Musa Brasavola. Dove fosse nato, e quando morto, non si sa; e giustamente il Bayle si meraviglia come gl'Italiani, sì prodighi di elogi verso i loro scrittori, abbian taciuto di un poeta, che non è certo degli ultimi, e del quale tanto si dilettava il Naudé.

Molte congetture si son fatte intorno a questo Marcello Palingenio; alcune delle quali abbastanza strane. Un letterato contemporaneo del Bayle lo credeva uno pseudonimo di Marsilio Ficino per la speciosa ragione, che Palingenio vuol dire nato di nuovo, e che il Ficino, forse per adulare Cosimo dei Medici, gli scriveva sè aver avuto due padri: Ficino, da cui era nato; Cosimo, per cui era rinato. Se non che questo bravo letterato non aveva letto il poema del Palingenio; perocchè se lo avesse letto, ed avesse tenuto a mente la data della morte del Ficino, si sarebbe accorto che un filosofo morto su lo scorcio del secolo

[1] Marcelli Palingenii Stellati, poetae doctissimi, *Zodiacus vitae*, hoc est de Hominis vita, studio, ac moribus optime instituendis libri XII. — Lugduni, MDLII.

I libri portano ciascuno il nome di una costellazione del Zodiaco, senza che al titolo corrispondesse però il contenuto del libro; e dall'aver scelto ai suoi libri quella intestazione, ebbe egli forse il nome di poeta stellato.

decimoquinto non poteva parlare nè di Lutero, nè di Clemente VII, come fa il Palingenio.[1]

Più verisimile è la opinione di quelli che lo mettono fra quei sapienti luterani, che Renata di Francia, duchessa di Ferrara, riceveva nella sua Corte, ed onorava di sua protezione. Il Palingenio difatti nel biasimare i costumi del clero non cede punto a Lutero medesimo, ed in un viaggio che finge di fare verso Roma, passando prima per l'apollineo vertice del Soratte a trovarvi un santo vegliardo, delinea con tinte sì oscure la corruzione romana, che Martino Lutero non avrebbe fatto di peggio.[2] I preti al solito non gliela per-

[1] « .... Sed nunc summus parat arma sacerdos
Clemens, Martinum cupiens abolere Lutherum,
Atque ideo hispanas retinet, nutritque cohortes:
Non disceptando, aut subtilibus argumentis
Vincere, sed ferro mavult sua lura tueri.
Consilium valeat, valeant commenta Lutheri,
Pontifices nunc bella iuvant, sunt caetera nugae;
Nec praecepta patrum, nec Christi dogmata curant.
Iactant se dominos rerum, et sibi cuncta licere. »
Marcelli Palingenii, *Capricornus*.

[2] Ecco un saggio di queste descrizioni, che non è il solo che occorra nel *Zodiaco* del Palingenio:
« Sed tua praecipue non intret limina quisquam
Frater, vel monachus, vel quavis lege sacerdos.
Hos fuge; pestis enim nulla hoc immanior: hi sunt
Fex hominum, fons stultitiae, sentina malorum,
Agnorum sub pelle lupi, mercede colentes,
Non pietate Deum, falsa sub Imagine recti
Decipiunt stolidos, ac religionis in umbra
Mille actus vetitos, et mille piacula condunt:
Raptores, moechi, puerorum corruptores,
Luxuriae atque gulae famuli: coelestia vendunt.
Heu quas non nugas, quae non miracula fingunt,
Ut vulgus fallant, optataque proemia carpant? »
Marc. Paling., *Leo*.

donarono, e non avendolo potuto avere, non so perchè, vivo fra le mani, incrudelirono contro al suo cadavere, che, dissotterrato, abbruciarono; secondochè attesta il Giraldi.

Chi fu questo Palingenio, il cui nome pare simbolo di quella età, che fu più tardi detta il Risorgimento? Il Bayle lo crede un nome grecizzato secondo l' uso dei tempi; ma il nome proprio, postochè fosse stato diverso, niuno lo sa. Giordano Bruno ne fece onorata menzione in fine del suo poema latino *Su gl'innumerabili mondi*, e lui disse sveglio, mentre gli altri dormivano o sognavano.[1] E perchè? Per aver prima affermato che all' infinita causa debba corrispondere un altrettale effetto, non potendo Iddio essere stato in parte operoso, e in parte pigro. Se non che accettando il Palingenio la dottrina aristotelica che il corpo non possa essere infinito, dedusse doverci essere qualcosa di infinito, che, sebbene creata, non fosse corpo, e questa essere la luce.[2] Così nel Palingenio si trovano

[1] « Palingenius quasi vigilat. » — Iord. Bruni Nolani, *De universo et immenso*, lib. VIII, cap. II, pag. 629. Francfurti, 1591.

[2] « Sed quoniam potuit facere infinita, putandum est
Fecisse infinita, omnemque explesse vigorem,
Nec servasse in se vanum vel inutile quicquam.
At qui infinitum corpus posse esse negavit
Doctus Aristoteles: ego in hoc assentior illi.
Quippe extra coeli fines non ponimus ullum
Corpus: sed puram, immensam, et sine corpore lucem:
Lucem, quam terreni oculi non cernere possent:
Lucem, quam ex sese effundit Deus infinitam.
. . . . . .
Quod si corporeis formis lux tanta tributa est,
Cur incorporeis lucem posse esse negamus? »
Paling., *Pisces*.

insegnate due dottrine: quella della corrispondenza tra l'infinita causa e l'infinito effetto; e l'altra della luce, attribuita alle cose corporali ed alle incorporali insieme. Di queste la prima fu adottata dal Patrizzi e dal Bruno, e più scolpitamente da quest'ultimo, il quale ricordò il dimenticato poeta da cui l'aveva attinta; la seconda dal Patrizzi solo, sebbene con qualche modificazione. Giordano Bruno della luce non ne volle sapere, ed anzi rimproverò il Palingenio di aver condito i suoi dommi con l'olio di Platone e col sale di Aristotele. Egli negò che il mondo immateriale si possa accomunare col materiale, e formare una continuità; negò che questa materia peregrina e superfisica, come si crede la luce, possa colmare quella interruzione; ed avvertì finamente che luce a rigor di termini non si può dire altra, salvochè quella che ferisce i nostri occhi, e che la luce infinita, applicata a nomare la legge, la virtù, o Dio stesso, non può essere detta così se non per via di metafora.[1]

Io non so se questa critica del Bruno fosse caduta sott'occhio al Patrizzi, il quale l'anno medesimo pubblicava la sua *Nuova filosofia;* ma a me pare incontrastabile che egli, con la distinzione di luce finita ed infinita, abbia desistito dal volerne fare una mediatrice fra l'infinito creatore ed i corpi finiti, come pretese di farla il Palingenio, frapponendola tra l'uno e gli altri quasi creatura infinita.

Ora, esclusa la mediazione della luce, dove consisterebbe questo termine medio che il sistema del Pa-

[1] Vedi il Poema citato del Bruno da pag. 632 a 647, segnatamente poi a pag. 643.

trizzi reclama? Non si parla già dell' Uno assoluto, dell' Unitutto, di cui è parola nella *Panarchia;* ma sì di quella prima unità naturale, dalla quale poi germina la opposizione di corporeo e d' incorporeo, che si rinviene nel nostro mondo. La metafisica nel sistema del Patrizzi, non meno che in quello del Telesio, non serve ad altro che a designare quasi i limiti della natura, conforme alla osservazione giustissima del Ritter.[1] Invano dunque ci stilleremmo il cervello di voler trovare nella *Panarchia* germi di novità, non essendovi altro che reminiscenze platoniche, o piuttosto alessandrine. La vera novità, se qualcuna ce n'è, bisogna cercarla nella filosofia della natura.

Stando alla postura assegnata all'animo fra i quattro gradi superiori e i quattro inferiori, che noi abbiamo annoverato innanzi, parrebbe che la mediazione appartenesse all'animo. E così è, se si considerano in relazione i due mondi sovrannaturale e naturale. Se non che siffatta mediazione non è nuova, e non ci è filosofo platonico, nè alessandrino, dove non si scorga qualche cosa di analogo per connettere il mondo di su e quello di giù, l' intelligibile ed il sensibile. Il Patrizzi fa risaltare di più la opposizione, sostenendo che ogni qualsiasi azione dipenda da un principio incorporeo, e che se i corpi paiono di operare, non è da ascrivere ad essi quella operazione, ma bensì a quel principio incorporeo ch'è in loro: proprio del corpo non essendo, se non pa-

[1] « Auf eine physische Erklärung des Weltalls ist sein system angelegt, die Metaphysik als Lehre vom übernatürlichen ist ihm, wie dem Telesius, nur zur Bezeichnung der Grenzen der Physik vorhanden. » — Ritter, op. cit., pag. 580.

tire.[1] Alla più violenta opposizione non trova però conciliazione che avesse aria di novità, quando propone per mediatore l'animo; non facendo altro che rinfrescare il vecchio contemperamento platonico, con cui alle cose affatto spirituali ed immobili, ed alle mobili e corporali, fa da intermezzo l'animo che ha in sè il principio del suo movimento.[2] L'animo inoltre, in quanto è nel mondo, è esso stesso un opposto, dovendosi per certo schierare tra le cose incorporali: come accordarlo dunque con le cose corporee? Ed incorporali sono in certa guisa, benchè in minor grado, la natura, le forme, le qualità; non potendosi dire schiettamente ed esclusivamente materiale altro che i corpi. La vera mediazione è da trovare dunque tra quest'ultimo termine, che sono i corpi, e tutti i rimanenti gradi, che tengono più o meno dell'incorporeo. Qual è questa mediazione, e dove consiste?

Erdmann ha detto: la luce, che sta fra la materia e la forma, ed è l'una e l'altra insieme; ma, oltrechè non l'ha provato con testi espliciti del Patrizzi, poichè di luce ce n'è una doppia maniera, avrebbe dovuto con precisione dichiarare quale di esse due

[1] « Omnis enim actio incorporei est. Nullum enim corpus actionem sui natura habet ullam, et si quid corpora agere videantur, per incorporeum quid, quod in ipsis est, id operantur. » — Patrizzi, op. cit., *Panaugia*, pag. 20.

[2] Lo stesso Ritter si accorge che la mediazione dell'animo, proposta dal Patrizzi, non è nuova, benchè abbia fatto rilevare più specialmente il contrasto:

« Er die Schwierigkeiten, welche zu der Untersuchung über die Verbidung zwischen Körper und Geist führen, starker hervorhebt; die Lösung der Aufgabe giebt er ganz in der gewöhnlichen Weise seiner Schule. » — Ritter, op. cit., pag. 583.

facesse da mediatrice. Premesso adunque che nè la mediazione della luce, nè quella dell'animo regga; e che la prima è piuttosto una similitudine, e la seconda una reminiscenza del Platonismo; dove si ha da credere che il Patrizzi abbia fondato la radice della opposizione di corporeo e d'incorporeo che si riscontra nel mondo? Ecco la questione che ci proponghiamo, ed a risolvere la quale premettiamo un'avvertenza. Il Patrizzi nella sua *Nuova filosofia* non si contenta, come il Telesio, di partire dai principî naturali dati dal senso; egli anzi procede più avanti e ne ricerca la deduzione, muovendo da quell'Uno assoluto, al quale è salito in via provvisoria per mezzo della luce, ma il cui vero fondamento consiste in questa massima: ad ogni moltitudine bisogna che precorra l'unità.[1] Senza trattenerci ora nella deduzione delle altre manifestazioni, nelle quali si dispiega l'unità assoluta, saltiamo al nostro tèma principale, e domandiamo, quale sia pel Patrizzi la prima produzione esterna di questo supremo fattore. A questa domanda ch'egli stesso si fa, risponde esplicitamente che per prima cosa il sommo fattore ha dovuto produrre quella, posta la quale, ogni altra può essere posta; quella, tolta la quale, ogni altra è tolta; e cotesta prima produzione non è già la luce, ma lo spazio.[2] Per esso spazio sono tanto le cose corporali, come

[1] « Igitur ante omnia quae diximus, et supra omnia, hoc tale unum est, et non aliud quam unum. » — Patrizzi, op. cit., *Panarchia*, pag. 2.

[2] « Quid autem illud fuit, quod summus opifex primum omnium extra se produxit?... Id ante alia omnia necesse est esse, quo posito, alia poni possunt omnia: quo ablato, alia omnia tol-

le incorporali, e lo prova così. Se esse cose sono, bisogna che siano in qualche luogo; se no, non saranno in nessun luogo, e non essendo in nessun luogo, non saranno punto.[1]

Ma lo spazio è finito o infinito? Infinito, perchè non potrebbe essere terminato nè dai termini del corpo, nè da un altro spazio, nè dai termini suoi stessi, nè da termini incorporei.[2] Così questa infinita produzione adempie la necessità dal Patrizzi medesimo sostenuta, che, cioè, dalla infinita azione dovesse scaturire un infinito effetto.[3] E qui noto che la luce creata è finita, dovecchè lo spazio, benchè prodotto, è infinito. La vera origine della natura è dunque per Patrizzi lo spazio infinito, l'infinito effetto rispondente alla infinita azione, la unità suprema delle cose corporali e delle incorporee. Ma, affinchè si paia più manifesta la nostra asserzione, vediamo ancora come egli determini il concetto dello spazio.

Che cosa è lo spazio? Forse una quantità? No, non è quantità, o se si volesse dir tale, non è certo quella che si comprende sotto la categoria quantità, ma è prima di essa, ne è anzi la sorgente e l'origi-

lantur.... Id autem ipsum spacium est. » — Patrizzi, op. cit., *Pancosmia*, pag. 61.

[1] « Omnia namque, et corporea et incorporea, si alicubi non sint, nullibi sunt; si nullibi sunt, neque etiam sunt. Si non sunt, nihil sunt. » — Id., eod.

[2] « Cum ergo, nec corporis terminis, nec spacii alterius, nec suis, nec incorporeis finiatur, necessario concluditur spacium illud a mundo recedens, in infinitum recedere, et infinitum esse.... actu infinitum esse concludemus. » — Id., op. cit., pag. 64.

[3] « Ab infinita actione infinitum quoque effectum necesse est prodire. — Id., op. cit., pag. 74.

ne.[1] La quantità discreta e la continua metton capo nello spazio egualmente, e nessuna di loro antecede l'altra, chè anzi senza dell' altra l' una non può stare.[2]

È forse lo spazio una sostanza? Neppure, se per sostanza s' intende quella designata sotto la categoria di sostanza; perocchè non è nè individuo, nè genere, nè specie: non individuo, perchè non costa di materia e di forma; non genere, perchè non si predica delle specie; nè specie, perchè non si predica delle cose singolari. Esclusioni tutte, che ricordano l' analisi fatta da Emmanuele Kant per provare che lo spazio non sia nè intuizione empirica, nè concetto, ma intuizione pura. Il Patrizzi non esaminando il valore dello spazio per rispetto al problema del conoscere, ma soltanto per rispetto al problema dell' essere, non arriva al risultato che lo spazio sia una intuizione pura; ma perviene a ciò che più assomiglia a questa posizione, vale a dire, che lo spazio sia l' unità del corporeo e dell' incorporeo, sia, come egli si esprime, un corpo incorporeo ed un non corpo corporeo.[3] Se, invece di

[1] « Non est quantitas. Et si quantitas est, non est illa categoriarum, sed ante eam, eiusque fons et origo. » — Patrizzi, op. cit., *Pancosmia*, pag. 65.

[2] « Nec iam posteros quaestio illa vexet, quae veteres male torsit: utranam, vel continua, vel discreta quantitas, natura antiquior esset, ac prior. Simul enim sunt.... Neque est altera ante alteram, nec altera sine altera est nec esse potest. » — Id., op. cit., pag. 66.

[3] « Patuit spacium maxime omnium substantiam esse, sed non est categoriae substantia illa. Neque enim individua substantia est, quia non est ex materia et forma composita. Neque est genus, neque enim de speciebus, neque de singularibus praedicatur. Sed alia quaedam extra categoriam substantia est. Quid igitur corpusne

cercare l'unità originaria degli esseri, egli avesse cercato l'unità originaria delle nostre facoltà conoscitive; se, invece di chiedere qual è la suprema categoria della natura, avesse chiesto qual è la suprema sintesi della cognizione; egli invece del corpo incorporeo avrebbe intravveduto nello spazio la intuizione pura.[1] Ma la posizione storica del problema speculativo era ben diversa al tempo del Risorgimento da quello che sia stata dal Cartesio, e più da Kant a questa parte. Ora si chiede: com'è possibile la conoscenza? Allora invece si cercava: com'è possibile la natura? Ora gli opposti da conciliare sono il sentire e l'intendere; allora erano il corpo e l'animo. Lo spazio, come intuizione pura, nella filosofia kantiana accoppia la funzione sensitiva e l'intellettiva in una unità *a priori;* lo spazio, come corpo incorporeo, nella filosofia patrizziana, collega materia e forma, corpo ed animo in un termine medio, che non è nè l'uno, nè l'altro: non è corpo, perchè non ha l'antitipia, o la resistenza; e non è incorporeo, perchè ha le tre dimensioni della lunghezza,

est, an incorporea substantia? *Neutrum, sed medium utriusque.* Corpus non est, quia non est antitypos, aut resistens, aut renitens, non visui, non tactui, sensuum nulli obiicitur, aut subiicitur. Incorporeum rursus non est, quia trine dimetitur.... Itaque *corpus incorporeum est, et non corpus corporeum.* Atque utrumque per se substans, per se existens, in se existens.» — Patrizzi, op. cit., *Pancosmia,* pag. 65.

[1] Ecco come Kant distingue l'intuizione dello spazio e dal concetto astratto e dalla rappresentazione empirica:

« Conceptus spatii est singularis repraesentatio omnia in se comprehendens, non sub se continens notio abstracta et communis. Conceptus spatii itaque est intuitus purus, cum sit conceptus singularis. Conceptus spatii non abstrahitur a sensationibus externis. » — *De mundi sensibilis,* etc., Sect. III, § 15.

della larghezza e della profondità. Con la ricerca della unità originaria della natura, la filosofia del Risorgimento preludeva alla ricerca della unità originaria delle funzioni dello spirito; e non è senza una certa maraviglia il riscontrare nella storia del pensiero speculativo il costante sforzo di attingere quella unità suprema, che sola può fare veramente intendere il cozzo e poi l'armonia dei contrarî. Che se dalla critica fatta del sistema aristotelico era visibilmente apparsa una rottura tra la natura e lo spirito; se la filosofia del Risorgimento, come abbiamo più volte dimostrato, applicossi ad effettuarne la conciliazione; se nel Patrizzi è manifesto lo sforzo verso questa mèta, non può negarsi che il vero suo principio nuovo sia quello dello spazio, che solo contiene le condizioni di quella armonia.

Alle similitudini già notate fra la teorica dello spazio, quale fu insegnato dal Patrizzi e dal Kant, tenuto conto della varia portata dei rispettivi sistemi, un'altra vo' aggiungerne, che concerne l'attinenza di questa dottrina col valore delle scienze matematiche. Tutti sanno come Emmanuele Kant si sforzò di provare, che se i principî su cui si fonda la matematica si desumessero dalla sperienza, la necessità di questa scienza cesserebbe di essere assoluta, e sarebbe soltanto comparativa.[1] Ora il Patrizzi mostra lo stesso inconveniente

[1] Riportiamo qui il luogo di un opuscolo latino di Kant, dove questo filosofo per la prima volta propose la nuova dottrina su lo spazio, affinchè il lettore possa raffrontarlo da sè col luogo analogo del Patrizzi:

« Nam si omnes spatii affectiones nonnisi per experientiam a relationibus externis mutuatae sunt, axiomatibus geometricis non

per l'anzidetta scienza, se lo spazio fosse desunto per via di astrazione dalle cose naturali, e non fosse in sè un corpo incorporeo.[1] Singolare riscontro, che dimostra quanto il Patrizzi avesse riflettuto su la nuova posizione da lui messa avanti a proposito dello spazio.

Lo spazio non opera, nè patisce, perchè in esso non avviene alterazione di sorta; alterazione che suole provenire dall'azione o dalla passione: lo spazio riceve, e la ricezione non è propriamente nè un fare, nè un patire, ma alcunchè di mezzo, ch'è l'uno e l'altro insieme.[2]

Ma che cosa riceve lo spazio? Ciò ch'è potente di riempirlo, cioè a dire il lume, del quale nessuna cosa è più agile a diffondersi.[3] Ed il lume è immagine di

Inest universalitas nisi comparativa, qualis acquiritur per inductionem h. e. aeque late patens ac observatur, neque necessitas et spes est, ut fit in empiricis, spatium aliquando detegendi aliis affectionibus primitivis praeditum. » — Kant, *De mundi sensibilis*, etc., Sect. III, § 15.

[1] « Eandem hanc rationem consequitur, ut Mathematica anterior sit, quam Physiologia. Media quoque est, inter incorporeum omnino, et corporeum omnino, non qua ratione veteres dixere, per *abstractionem a rebus naturalibus incorporeum quasi fieri*, sed quia revera spacium sit corpus incorporeum. » — Patrizzi, op. cit., *Pancosmia*, pag. 68.

[2] « Receptio haec actione est, an passio? Utraque videtur et neutra. Neutra quidem, quia nulla ibi fuit alteratio, quae vel ab actione, vel a passione solita est provenire. Utraque tamen, quia recipere est agere, ubi autem actio, ibi et passio videtur esse necessario. » — Id., op. cit., pag. 65.

[3] « Qua igitur re, a seipso alia, potuit spacium impleri primo? Ea nimirum, quae ipsum replere potuit. At replere potuisse videtur primo, quod per ipsum fundi potuit facillime. Quid autem facillus fundi potuit per spacium, quam lumen? » — Id., op. cit., pag. 73.

ciò che sta nel profondo, e che quasi balzando alla superficie si affaccia e risalta. Se non che si potrebbe dubitare come dalla luce incorporale rampollasse un lume che è incorporale insieme e corporeo. Ma la ragione è in pronto, chè ogni prodotto è da meno del produttore; e cotesto digradare avviene per il passaggio dalla identità nell'alterità.[1] Dimodochè pel nostro filosofo la schietta identità con la produzione si dirime, si sdoppia, e diviene altra; pensamento, del quale si può trovare la prima sorgente nei Dialoghi di Platone.

Dalle predette deduzioni, da noi fedelmente riferite, è dato agevolmente scorgere, che, dove il Patrizzi vuol dedurre l'infinità dello spazio, ivi si serve del principio, che da una infinita causa debba provenire un infinito effetto: dove poi gli occorre spiegare il nascimento della opposizione di corpo e di spirito, designati sotto il nome di luce corporea ed incorporea, ivi ricorre ad un principio opposto, vale a dire, al principio di uno scadimento, per lo quale l'effetto sia da meno della sua causa. Noi non vogliamo qui discutere quale di questi due principî sia meglio fondato, nè se tra le due dottrine corra contraddizione; ma abbiamo avvertito il disforme ragionamento per assodare anche una volta, che, nel concetto che il Patrizzi ha della natura, il vero primo non sia la luce, ma lo spazio. Lo spazio difatti è indistintamente corporeo ed

[1] « Sed manet adhuc dubitatio. Ab incorporea luce, quomodo incorporeum et corporeum simul lumen prodiit? Necessaria equidem ratione. Omne enim productum, producente suo est remissius. Quia uti iam saepe dictum est ab identitate in alteritatem cadit. » — Patrizzi, op. cit., *Pancosmia*, pag. 75.

incorporeo; la luce per contrario è già distinta, e come prima ce n'era una creata e l'altra increata, una finita e l'altra infinita; nel seno stesso della luce creata germina una nuova differenza, un nuovo contrasto, tra luce corporale e luce incorporea: differenza e contrasto, di cui il nostro filosofo s'ingegna di trovar la ragione necessaria nello scadimento, e nel transito dalla identità all'alterità.

Il Patrizzi si è proposto il problema: com'è possibile la natura? ed ha primieramente avvertito la necessità di un'unità originaria, dove il corporeo e l'incorporeo si trovassero germinalmente rinchiusi, di poi di una opposizione che sboccia da questo germe, e che riempiendo lo spazio comincia ad insinuarvi delle differenze.

L'unità è lo spazio: l'opposizione è della luce corporale con la incorporea.

Compagno indissociabile della luce è il calore, tantochè al Patrizzi pare, come parve altresì al Telesio, che luce e calore fossero tutt'uno, salvo questo lieve divario, che al Telesio il calore era originario, e la luce n'era quasi la faccia e la parvenza esterna; mentre che al Patrizzi originaria è la luce, e da essa il calore si origina e si propaga.[1] Or dove si propaga? Fuori dello spazio no, perchè non ci è nulla: dunque dentro dello spazio. Ma lo spazio è tutto pieno di lume, ed il lume è appunto esso che spande attorno calore:

[1] « Omnis ignis in se lucidus est, et de se lumen emittit. Et omnis lux calida est; omne lumen calet. Ita ut vere videatur dici posse, ignem hunc nihil esse aliud, quam lucem. » — Patrizzi, op. cit., *Pancosmia*, pag. 76.

or come una cosa potrebbe operare sopra di sè? È forza dunque che dentro lo spazio ci sia alcunchè capace di ricevere l'azione del calore, alcunchè che resista e che patisca.[1] Siffatta antitipia, o anteresi, o resistenza, non può derivare, d'altronde, che da ciò che possa imprimere ed accogliere l'urto, da ciò che fluisce insomma, e che perciò si dee chiamare fluore.[2] Il fluore primitivo è ciò che diciamo comunemente materia, che si contrae e si dilata, si addensa e si rarefà, si stringe e si estende: materia, la quale, continuandosi per tutto lo spazio, è per tutto la medesima di natura e di essenza, eccetto la differenza di rarità, dalla quale i mondi pigliano diversi nomi.[3] Dopo lo spazio, difatti, la luce, il calore ed il fluore ch'entrano

[1] « At cum omnibus luminis partibus calor sit congenitus, et aeque ab omnibus emittatur, in quaenam emittetur, vel corpora vel loca? Extra spacium nequaquam, totum enim lumen in spacio est. Et non alibi. Intra ergo et spacium et intra lumen. Et intra etiam seipsum, quia illis ambobus ipse coextenditur.... At nulla res, sui natura, in seipsam agere videtur. In aliud ergo aget.... Necessum igitur fuit aliud quid in spacio, in lumine esse quod caloris actionem suscipere posset, et ab ea aliquid pati. » — Patrizzi, op. cit., *Pancosmia*, pag. 77.

[2] « Corporum vero antitypia, seu antaeresis, seu dicas resistentia, undenam fuerit?... a re nimirum, quae resistentiam vel indere vel inferre possit. Eam nos fluorem, seu humorem nominamus. » — Id., eod , pag. 78.

[3] « Materiam dicimus fluorem illum primaevum. Fluor namque solus, et contrahi et dilatari, et rarescere, et densari, et cogi et extendi potest. Qui cum continuus sit, et per spacium universum ad centrum usque protensus, sua continuatione efficit, ut integralia mundi corpora, Empyraeus, aetheres illi tres, et tres hylaei, omnes sint unum continuatum corpus. Et quoad fluorem materiamque, omnes unius eiusdemque sint naturae, atque essentiae. » — Id., eod., pag. 121.

nella costituzione di ogni corpo, seguono le differenze dei corpi ingradati secondo la maggiore o minore rarità. Più raro è l'empireo; meno l'etere: e dell'etere di mano in mano ci sono pure diverse fluidità, somma, media; ed infima, dopo le quali viene l'aere manco raro dell'etere, ma distinto in tre gradazioni anch'esso, finchè si addensi in nubi, ovvero s'inspessi anche di più in vapori, che rasentano già la umidità acquea. All'aria, che ha tocco questo punto, succede immediatamente l'acqua, ed a questa la terra, ch'è la più densa di tutti i corpi. Così dallo spazio rarissimo si perviene alla terra densissima, attraversando i gradi di un addensamento progressivo. Il mondo empireo è invisibile, abitato forse dai puri intelletti. Nei tre gradi del mondo etereo girano pianeti di differente spessezza, e che ne serrano la vista dell'empireo. I tre mondi ilei, o materiali, sono l'aereo, l'acqueo ed il terreo. Tal è l'architettura dell'universo, secondo la filosofia del Patrizzi, dalla quale, levando la parte fantastica, rimane di saldo il tentativo di spiegare l'origine della spessezza della materia mediante un processo di generazione, che comincia dallo spazio puro come sua prima condizione. Il Telesio aveva supposta la materia: il Patrizzi la deduce. Ai quattro elementi della filosofia aristotelica sostituisce questi altri, che gli paiono di meritare meglio questo nome. Imperciocchè se i quattro elementi degli antichi entrano soltanto nei corpi del mondo materiale, i suoi spiegano non questi soltanto, ma quelli del mondo etereo e dell'empireo.[1]

[1] « .... E quatuor nostris elementis, quae primaeva constituimus, spacium, lumen, calorem, fluorem. Quae longe verius

Di che proviene che lo spazio e la luce, il calore ed il fluore, debbono trovarsi in ogni corpo.[1] E lasciando lo spazio, del quale è facile provare la necessità, il Patrizzi vuole che la luce si trovi perfino nei corpi che paiono oscuri; il calore anche in quelli che paiono freddi; ed infine la fluidità ancora in quelli tenuti per secchissimi.[2]

Il Patrizzi, stabilendo il necessario intervento della luce e del calore per la costituzione di ogni qualsiasi corpo, dissomiglia visibilmente dal Telesio, il quale e la materia fece indipendente dalle nature agenti, ed al calore contrappose il freddo fornito di non minore attività. Nè so vedere su qual testo l'Erdmann abbia fondato la sua esposizione della filosofia patrizziana, per questo verso contraddittoria col vero intendimento dell'autore. Lo storiografo tedesco dice, infatti, che alla luce il Patrizzi contrapponga le tenebre, non già come contrario privativo, come mancanza di luce, ma come contrario positivo, nè più nè meno di quel che aveva detto il Telesio, a proposito del calore e del

elementa nos vocamus, quam antiquitas ignem, aerem, aquam, terram. Quae mistis tantum hylaeis inserviunt, et hylaeum tantum mundum constituunt. Nostra vero omnibus insunt corporibus. » — Patrizzi, op. cit., *Pancosmia*, pag. 120.

[1] « Corpora omnia.... quatuor hisce intrinsecis constant, spacio, lumine, calore, fluore. » — Id., eod., pag. 79.

[2] « Spacium quidem, quia corpora omnia spaciis tribus, trineque sunt dimensa. Lumen, quia omnia sunt vel lucida, vel luminosa, etiam ea quae videntur obscura. Calor vero, quia omnia sunt calida, etiam ea quae frigida videntur. Fluor, quia omnia sunt fluida, etiam ea quae siccissima sunt visa.... sed haec ante nos nemo cogitavit, nemo vidit. » — Id., eod., pag. 120.

freddo.[1] Ora niente è più contrario alla dottrina del Patrizzi, il quale apertamente insegna che ciò che sembra freddo non è se non una calidità minore.[2] Che se per lui luce e calore sono tutt'uno, tolta la realtà del freddo, rimane levata pure quella della oscurità. Oltredichè ha il Patrizzi chiaramente insegnato che pur quei corpi che hanno l'apparenza di oscurità sian costituiti di luce; e con pari sicurezza affermato non esservi corpo che non fosse caldo.[3]

Che se il Patrizzi nella spiegazione di parecchî fenomeni naturali cade di accordo col Telesio, ciò è da attribuire allo avere il filosofo cosentino quasi dimenticato il principio del freddo, e nella investigazione delle cause preferito sempre l'efficacia del calore. Così, per esempio, noi vediamo i due filosofi accordarsi nell'attribuire la liquidità dell'acqua al caldo per l'adagio vetustissimo di Anassimene che dal calore emana ogni rarità: così parimenti nel riferire il rigonfiamento del

[1] « Wie Telesius, so stellt auch er demselben die Finsternis nicht als Abwesenheit, sondern als *contrarium positivum non privativum* entgegen, und lässt darum der abnehmenden Emanationsreihe *lux, radii, lumen, splendor, nitor,* als Correlat gegenüberstehn *corpus opacum, tenebrae, obscuratio, umbra, umbratio.* » — Erdmann, op. cit., pag. 538.

[2] « .... Ut quae minor est caliditas, frigus videatur. » — Patrizzi, op. cit., *Pancosmia,* pag. 128.

[3] « Profecto Bernardinus Telesius vir admirandus, et Franciscus Mutus, auditor eius, satis superque id videntur comprobasse, principia ab eo inventae philosophiae secuti. Nos quoque nostra secuti corporum principia, rationes quae id probare possint producamus. Itaque nullum corpus natura sua frigidum esse audenter satis profitemur. Omne corpus natura sua, esse calidum autumamus. » — Id., eod.

mare dalla rarefazione prodotta dal calore.[1] Imperciocchè, sebbene un filosofo abbia preposto la luce, ed un altro il calore, entrambi consentono però nel volerli entrambi compagni indissolubili; ed anzi la vera attività, anche pel Patrizzi, rampolla sempre dal calore. Di maniera che non è fuor di ogni verisimiglianza l'asserire che il Patrizzi siasi molto giovato delle ricerche telesiane tanto nella parte critica, quanto nella parte dommatica della sua filosofia; cosa che riluce eziandio dalle lodi prodigate al Telesio, ogni qualvolta gli accade di menzionarlo. E cotesta somiglianza forse apparirebbe più luculenta, se il Patrizzi non si fosse fermato alle dottrine più generali della sua filosofia, e se fosse disceso alle applicazioni particolarissime dei suoi principî, come fece il filosofo cosentino. Nei principî generici, e specialmente nella deduzione della materia, il Patrizzi si dilunga per necessità dal suo illustre predecessore, non essendosi questi voluto dipartire da ciò che vien porto dai sensi, ed avendo perciò presupposta la esistenza della materia e delle forze attive, senza cercarne più in là. Per la stessa ragione nella filosofia patrizziana s' incontra una questione nuova; e dico nuova nel senso che manca affatto nella filosofia del Telesio, ed è questa: il mondo è finito o infinito? Un poco più tardi questa ricerca formerà il perno della speculazione di Bruno, ma il Naturalismo telesiano l' aveva affatto trascurata. Noi abbiamo accennato sotto quale aspetto l' avesse proposta il Palingenio, ed abbiamo visto la

[1] Vedi *Pancosmia*, pag. 124 e 144.

soluzione che ne aveva data, contraria a quella che prevaleva nella filosofia scolastica. Il mondo, aveva egli detto, è infinito, perchè deve rispondere alla infinita causa che lo ha prodotto. Il Patrizzi ripetè questa prova, ma non si tenne contento a questa sola, e ne aggiunse altre due; una delle quali fondata in un principio aristotelico, l'altra in un principio messo avanti da lui stesso.

La prova ricavata dalla infinità dell'azione creatrice aveva un presupposto, eredato dalla scolastica, vale a dire, l'esistenza di una causa infinita posta al di là ed al disopra della natura. La filosofia del Risorgimento con la tendenza a distruggere il sovrannaturale, o almeno a passarsene nelle sue spiegazioni scientifiche, poteva valersene tanto quanto. La *Panarchia* del Patrizzi era un cappello messo in capo alla sua filosofia naturale, abbastanza vecchio, e di non salda connettitura. L'argomento desunto dalla infinita azione reggeva e stava in piedi fino a tanto che si fosse ammessa quella infinita causa; ma era poi essa incrollabilmente appoggiata? Questo dubbio doveva far pensare a rifornirsi di nuove prove. Il Patrizzi ne dedusse, come abbiamo detto, altre due. Una diceva così: se di due contrarî uno esiste in natura, bisogna che esista pure l'altro; ma il finito c'è, dunque bisogna che ci sia pure l'infinito.[1] E si avverta: bisogna che esista in natura, non fuori, nè di là da essa. Ma Aristotele, che aveva formolato quel principio, aveva pure detto che

[1] « Quorum contrariorum alterum est natura et alterum est natura.... Si vero alterum actu sit finitum, etiam alterum actu sit infinitum. » — Patrizzi, op. cit., *Pancosmia*, pag. 82.

nessun corpo sensibile potesse essere infinito; e da ciò aveva dedotto la impossibilità che il mondo fosse infinito. Cotesto è sofisma bello e buono, ripiglia il Patrizzi, e dire che un corpo non può essere infinito, non importa già che non possa essere infinito l'universo mondo.[1]

L'infinità di tutto il mondo era per Patrizzi un corollario di un altro principio, vale a dire, della infinità dello spazio. Ammesso, di fatti, lo spazio infinito, ammesso ch'esso avesse ad essere pieno di luce, di calore, di fluidità, il mondo universo che ne risultava doveva essere del pari infinito.[2] Il perchè nel sistema del nostro filosofo la infinità del mondo si trova fondata su tre ragioni, che si possono compendiare così. La prima: data l'infinita causa, si deve dare l'infinito effetto. La seconda: dato un contrario, si deve dare l'altro. La terza: dato l'infinito spazio, si deve dare l'infinito mondo.

E poichè i germi di queste prove si trovano meglio sviluppati nella filosofia bruniana, contuttochè questa fosse stata scritta parte prima, e parte in pari

[1] « Reliqua eius (Arist.) argumenta recte contra hoc sophisma ostendunt, nullum corpus sensibile eorum scilicet quae ei mundum constituunt esse posse infinitum. At non ideo ostendunt, mundum universum infinitum esse non posse. » — Patrizzi, op. cit., *Pancosmia*, pag. 83.

[2] « Si mundum, seu universum id appellamus, quod omnia continet, mundus procul dubio erit infinitus *propria mole sua*. Nam spacium, omnia continere, et incorpora et corpora, et corporea, est iam a nobis demonstratum. Si ergo spacium continet omnia, et mundus itidem continet omnia, mundus et spacium eadem res erunt, quoad capacitatem rerum et ad locum. At spacium, hac ipsa capacitate ac loco est infinitum. Mundus ergo his conditionibus erit infinitus. » — Id., eod.

data della *Nuova filosofia* del Patrizzi, giova trattenersi alquanto di più sopra ciascuna di esse, e farvi sopra alcune avvertenze, che non riusciranno del tutto inopportune.

Primieramente notiamo che sebbene il Patrizzi, nell' argomento dedotto dalla contrarietà, abbia seguito l' adagio aristotelico, che la natura non possa zoppicare; e che se il finito è in atto, è pur mestieri l' infinito sia in atto, e non già in semplice potenza; pur nondimeno non gli è sfuggito che tra il finito e l' infinito la contrarietà non corre siffattamente, che i due contrarî abbiano uguale peso. Nella bilancia l' infinito trabocca smisuratamente, perchè egli è tal contrario che implica e travolge con sè il suo opposto; mentre che il finito è incapace di altrettale vicendevole contenenza. Il mondo dev' essere infinito, arguisce il Patrizzi, perchè se tale, contiene in sè il finito ancora; quando, al contrario, se fosse finito, non conterrebbe punto l' infinito nè in potenza, nè in atto.[1]

Ora perchè tal preferenza? Ed in che modo l'infinito può inchiudere in sè il finito? Perchè l'infinito è il tutto, di cui le parti sono il finito. Ora il tutto contiene in sè le parti: non è converso. L' infinito è dunque se stesso ed il finito insieme.

Con quest' ultima conclusione la filosofia del Patrizzi avrebbe fatto lungo cammino se avesse avuto

[1] « Finitum autem infiniti est pars. Et infinitum infinitas in se continet finitas partes. Finitum vero nullum continet infinitum, aut infinita, neque actu ullo, neque potentia ulla. Continens autem contento, natura est prius. Sicuti totum natura prius est partibus. » — Patrizzi, op. cit., *Pancosmia*, pag. 82.

consapevolezza del valore di tal risultato, e se invece di considerare l'infinito quantitativamente come un tutto divisibile in parti, lo avesse guardato nella unità fecondissima della mente, dove il finito è ricompreso in ben più alta maniera. Ma non era ancora preparato il tempo del Risorgimento a cotesta larga comprensione dell' infinito; onde noi ci contentiamo di far travedere qua e là quei lampi che rischiaravano l'orizzonte della filosofia, e ne facevano presentire uno assai più lontanamente disteso. Questa intuizione della natura come infinito tutto prevalse durante quel periodo, e toccò l'apice con Giordano Bruno, che accennò pure, quasi indovinando, alla trasformazione della infinità naturale nella vera infinità.

Di ciò sarà discorso lungamente nella esposizione che faremo del concetto della natura, quale lo ebbe l'infortunato filosofo di Nola.

Volgiamoci ora alle altre due prove, che si puntellano una su la infinità dello spazio, e l'altra su la infinita azione di Dio. La prima di esse, benchè abbia sembianza di star da sè, e di voler costruire la infinità dell' universo su la propria mole, secondo la espressione del Patrizzi, nulladimeno, in sostanza, essa si fonda su l'altra con cui si accompagna, vale a dire, su l' infinità dell'azione produttrice. Se altri, difatti, si facesse a chiedere: e perchè lo spazio è infinito? La risposta che darebbe il Patrizzi sarebbe questa; perchè l'azione infinita partorì un effetto a sè corrispondente.[1]

[1] « Nam quo modo infinitae vires in finitam actionem exire debeant, ne imaginatu quidem videtur esse possibile. Non per

Forse un'altra dimostrazione indiretta si potrebbe spigolare dal non poterci essere dello spazio termini nè corporali, nè incorporei; non suoi, non di altri; ma cotesta dimostrazione appena accennata, e quasi semplicemente abbozzata, viene dal Patrizzi stesso messa in via di esplicazione dell'altra principale che si fonda su la infinita produzione. Questa sì che si trova corredata di ogni maniera di sostegni. Il Patrizzi veramente per fare ciò non doveva durare fatica, trovandosi la prova bella e fornita dal Palingenio; onde a lui non restava se non di compendiarla, conforme ha fatto.

Come una forza infinita può uscire in una finita azione? Forse che gliene manca la potenza? Ma ciò ripugna alla supposizione. Ovvero che non ne ha volontà? Ma ciò arguirebbe difetto nella bontà. Chi la distoglie o la impedisce? Niuno, non potendosi immaginare chi possa ostacolare l'infinita potenza. Nè sarebbe più credibile il supporre che siasi voluta limitare da se stessa; farsi finita da infinita che era. E poi limitarsi con che limiti? Esterni o interni? Esterni: ma se fuori di lei non ci è nulla? Interni: ma, con quale, se in lei ci è tutto? Perchè scegliere un termine piuttosto che un altro? E lo stesso che della potenza si dica della bontà, l'una essendo infinita non meno dell'altra. Nessuna potenza ha potuto dunque scemare

se, suique natura, non bonitate, non voluntate. Neque etiam alio vel cogente, vel impediente. Quis enim plus possit potentia infinita? omnipotentia? Infinitarum ergo virium, bonitatis, voluntatis, actionem quoque in creando mundo infinitam fuisse est necesse. Actio vero infinita sibi correspondentem parturiit effectum. » — Patrizzi, op. cit., *Pancosmia*, pag. 83.

l'infinità della causa, nessuna ragione attenuarne il volere: infinita è stata dunque l'azione, infinito l'effetto. Questa dimostrazione si trova ripetuta, poco su poco giù, quasi con le stesse parole da Giordano Bruno, nell'opera latina *Degl' innumerabili mondi,* che fu stampata l'anno stesso che si stampava la *Nuova filosofia* del Patrizzi. È probabile che niuno dei due filosofi sapesse dell'opera dell'altro: ben tutti e due potevano aver conosciuto la dimostrazione del Palingenio, ed aver attinto alla medesima sorgente. Del Bruno almeno è fuor di dubbio; e del Patrizzi è molto verisimile, sì per essere stato egli a Ferrara, dov'era fiorito il Palingenio, e sì per aver da lui probabilmente mutuato l'intuizione della infinità della luce, secondochè abbiamo antecedentemente avvertito. Noi crediamo di riportare in nota, testualmente, i versi del Palingenio, da servir di riscontro a chi volesse accertarsene con gli occhi suoi: molto più per essere assai raro e poco noto il suo poema.[1]

[1] « Nam si illic finis rerum est, ubi desinit aether,
Cur nihil ulterius fecit Deus? an quia scivit
Nil facere ulterius, propria defectus ab arte?
An quia non potuit? Sed iure negatur utrumque;
Quippe Dei nullis est clausa scientia metis,
Et nullum patitur divina potentia finem.
Non etenim res ulla Deum concludere certis
Limitibus potuit, nec se ipse coercuit ultro.
Magna loquor, tamen haec ratio quoque magna probabit.
Si res ulla Deum finit vel terminat, ergo
Fortior est res illa Deo. Nam quomodo posset
Efficere id, si non ipsum superaret agendo,
Quem finire cupit, quem circumscribere quaerit?

Prima di porre termine a questo capitolo vogliamo non lasciar dimenticato un ultimo accenno, che fa il Patrizzi, al bisogno di assegnare una forma a tutto quanto il mondo; forma, che troveremo appresso sviluppata nella filosofia del Bruno.[1] Se ogni cosa ge-

At res nulla Deum superat, neque fortior ipso est.
Quare nec finire potest, nec se Deus ultro
Limitibus cinxit. quis enim sibi ponere finem
Vellet, cum posset liberrimus esse suasque
Quantumcunque sibi libeat diffundere vires?
Nemo est qui cupiat sese fecisse minorem:
Imo omnes quaerunt maiora capescere semper,
Atque aliquid semper iam partis addere rebus,
Et licet ingentes expandere latius alas.
Num deus ergo volet cum possit maximus esse,
Ac sine fine potens, proprium cohibere vigorem,
Sponte sua, angustasque sibi circumdare metas?
Non decet hoc certe, quare nec credere fas est,
Esse deo finem, si non accepit ab ullo,
Nec dedit ipse sibi: ut ratio iam nostra probavit.
His ita praepositis, concludimus: infinitum
Esse Dei omnipotentis opus, ne vana potestas
Illius dici, et ne vana scientia possit.
Nam si extra coelum scivit potuitque creare
Plura quoque et maiora Deus, sed noluit: ergo
Scire ac posse suum frustra est, et prorsus inane.
Si sciret quisquam, et si posset graviter artem
Exercere aliquam, nollet tamen, ac nihil unquam
Efficeret: frustra artificis sibi nomen haberet,
Et frustra propriam verbis extolleret artem
Quae non ars, imo deberet inertia dici.
Verum in divina natura credere par est,
Esse nihil frustra aut vanum, pulcherrima cum sit.
Quaecumque ergo Deus potuit, fecit quoque virtus
Ne sua vana foret, ne semper pigra lateret. »

Palingenius, op. cit., *Pisces*.

[1] « Praeter quam quod generatorum haec forma est, *mundi totius nullam unquam formam* aut assignavit, aut nominavit, nec

nerata è fornita di una forma sua propria, perchè non se ne deve attribuire una all'universo? Ora chi ricorda esser per lui l'universo infinito, facilmente inferirà che la conclusione ricavata dal Patrizzi importa la necessità di una forma infinita, la quale comprenda l'infinità quantitativa e quasi sparpagliata della natura in una sola energia.[1] Aristotele, il quale aveva ad ogni cosa dato la forma propria, aveva trascurato di raccogliere in un'unica forma tutta la natura; imperciocchè il Noo, che sarebbe o almeno dovrebbe essere nel sistema aristotelico quest'unica ed assoluta forma; in realtà non è punto forma della natura, e rimane anzi stralciata da lei per non colmabile intervallo. Così la critica della forma aristotelica ha fatto balenare al Patrizzi la necessità di una forma assoluta, che più splendentemente si palesò al Nolano nel dialogo *Della causa, principio ed uno.* Per quanto oscuramente però siasi al primo affacciata la necessità di quell'unica forma, non gli è certo sfuggito che di quivi dipendesse l'unità e la vita di tutta la natura.[2] Imperciocchè nel considerare la natura come un tutto organico e vivente, i filosofi nostri del Risorgimento cadono tutti d'accordo.

Ed ora che conosciamo non solo la critica che il Patrizzi istituì della filosofia aristotelica, ma le dottrine

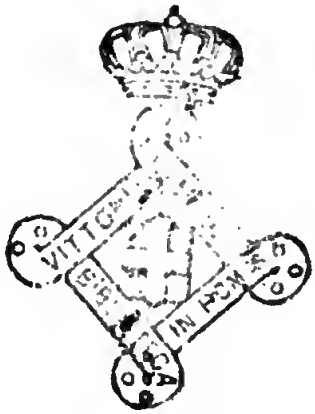
Peripati magister, nec Peripatus universus. » — Patrizzi, op. cit., *Panarchia*, pag. 5.

[1] « Natura enim nihil est aliud, quam una totius mundi vita, ab anima pendens, ut a sua causa. » — Id., eod., pag. 27.

[2] « Natura vero inter animam et corpora, media: motus principium est dicta. » — Id., eod., pag. 1.

nuove, con le quali tentò di correggerla, siamo in grado di comprendere la sua parentela col Telesio, e di valutare qual significato avessero le difficoltà che gli mosse per mezzo di Antonio Persio: cose, che appariranno anche meglio nel processo dell'opera.

FINE DEL VOLUME PRIMO.



INDICE DEL VOLUME PRIMO.

PARTE I. — L'Accademia Cosentina nel secolo XVI . . Pag. 1

PARTE II. — La Filosofia di Bernardino Telesio 155

Capitolo I. Il concetto della natura in Aristotele ivi
» II. Il concetto della natura nel Medio Evo . . 173
» III. Il concetto della natura nel Risorgimento . 189
» IV. La Filosofia telesiana. Critica di Aristotele. La Fisica generale 213
» V. Continuazione della Filosofia telesiana e della Critica di Aristotele. La Fisica speciale 242
» VI. Continuazione della Filosofia telesiana e della Critica di Aristotele. La Fisiologia. 264
» VII. Continuazione e fine della Filosofia telesiana e della Critica di Aristotele. La Psicologia e la Morale 289

PARTE III. — L'idea della Natura dal Telesio al Galilei . . . 321

Capitolo I. Seguaci del Telesio. Agostino Donio ivi
» II. Continuazione dei seguaci del Telesio. Sertorio Quattromani, Antonio Persio e Tommaso Campanella. (355). 341
» III. Polemiche telesiane. Antonio Persio e Francesco Patrizzi 358
» IV. La Filosofia nuova di Francesco Patrizzi . 384

814.840

MAG2020819

Digitized by Google

OPERA APPROVATA DALLA SOCIETÀ PROMOTRICE
DEGLI STUDJ FILOSOFICI E LETTERARJ.

Digitized by Google

Digitized by Google